UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01546185 8

Eduard Spranger ★ ★ ★

Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee

WILHELM VON HUMBOLDT

UND

DIE HUMANITÄTSIDEE.

VON

EDUARD SPRANGER.

BERLIN,
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1909.

Alle Rechte vorbehalten.

LC
H9196
.Y5P

670299
1P.12.57

Druck von Paul Schettlers Erben, Gesellsch. m. b. H., Hofbuchdruckerei in Cöthen.

FRIEDRICH PAULSEN

ZUM GEDÄCHTNIS

IN DANKBARKEIT.

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/wilhelmvonhumbol00spra

Vorwort.

Was dieses Buch bezweckt, sagt es selbst. Ich habe ihm nur die eine Bemerkung zur Erläuterung vorauszuschicken, daß es durchaus als ein Ganzes genommen werden will, und daß derjenige seine Absicht nicht versteht, der nach einem herausgegriffenen Kapitel urteilt. Es ist das Wesen der Humanitätsidee, daß sie alle einzelnen Strahlen des Geistes in einen Brennpunkt sammelt; also kann auch nur in dem Ganzen der Darstellung diese lebendige Totalität sich entfalten.

Neben der Herausarbeitung der inneren Gliederung des Humanitätssystems aber will meine Darstellung ein durchaus treues historisches Bild von der geistigen Entwicklung Humboldts bis 1820 hin geben; es möchte die heute zugänglichen Quellen dafür mit philologischer Gründlichkeit ausschöpfen. Über den Stand dieses Materials sei eine Bemerkung hinzugefügt. Die Benutzung der Werke Humboldts ist dadurch wesentlich erleichtert, daß diese Abteilung der Akademieausgabe von Humboldts „Gesammelten Schriften" nunmehr abgeschlossen, in ausgezeichneter Redaktion, vor uns liegt. Leider befinden sich die anderen Abteilungen (Briefe, Tagebücher und Gedichte) noch in Vorbereitung. Ich war also hier auf vielfach zerstreute und teilweise höchst mangelhafte Publikationen angewiesen. Auch aus diesem Grunde habe ich der Darstellung verhältnismäßig zahlreiche wörtliche Zitate einfügen müssen, die ja ohnehin in jedem historischen Bilde für die rechte Farbengebung unentbehrlich sind. Um so mehr wird jeder, der über W. v. Humboldt arbeitet, dem Gelehrten verpflichtet sein, der uns seit Jahren auf diesem Gebiet die sorgfältigsten Editionen und Vorarbeiten geschenkt und dieses Verdienst durch die erwähnte, von ihm besorgte Gesamtausgabe gekrönt hat. Aber auch persönlich muß ich Herrn Professor Leitzmann in Jena an dieser Stelle lebhaftesten Dank sagen für die liebenswürdige Bereitwilligkeit, mit der er mir die Abschriften der bisher ungedruckten, höchst wichtigen Briefe Humboldts an Brinckmann, die er eigenhändig von den im Brinckmannschen Familienarchiv befindlichen Originalen ange-

fertigt hat, zur Einsicht und Benutzung überließ. In seiner Hand befinden sich auch die Originale der Briefe Humboldts an Schweighäuser, die Laquiante 1893 auszugsweise in französischer Übersetzung veröffentlicht hat. Wo ich also diese Briefe deutsch anführe — es geschieht nur an einigen besonders wichtigen Punkten — verdanke ich den Text gleichfalls der Güte des Herrn Professor Leitzmann.

Möge es mir gelungen sein, das Bild Humboldts und seines Lebensideals, wie es mir vorschwebte, zugleich klar und lebendig zu zeichnen! Ich gehöre nicht zu denen, die in historischen Arbeiten einen Ersatz für systematische Leistungen sehen und diesem Zwecke zuliebe vergangene Denker oft mehr umdeuten als ausdeuten. Wohl aber glaube ich, daß das volle Verständnis eines früheren Standpunktes zur Klärung unsrer selbst dienen kann, vorausgesetzt, daß man die Resultate nicht dogmatisch überträgt, sondern sie feinfühlig der veränderten Zeitlage anzupassen weiß. Diese Wirkung historischer Schriften ist gleichsam ihr ätherischer Teil, weil sie ungreifbar das Gewebe unsrer geistigen Organisation beeinflußt, und ich bekenne, daß ich dem Leser hier absichtlich nicht durch abstrakt formulierte Ergebnisse zuvorkommen wollte. Wenn ich Humboldt so aufgefaßt hätte, daß eine solche belebende Wirkung von meiner Darstellung ausgeht, erst dann dürfte ich hoffen, diesem klassischen Geiste ein würdiges Denkmal zu bedeutender Stunde gesetzt zu haben. Sind es doch fast 100 Jahre, daß er selbst jene geistige Pflanzstätte schuf, der der Verfasser mit Stolz seine ganze akademische Vorbildung dankt! — Von früh auf hat mir der Gedanke eines deutschen humanistischen Bildungsideals als das vorgeschwebt, was wir gewinnen oder richtiger wiedergewinnen müßten. Der ganze Gang meiner Selbstbildung ist von hier aus bestimmt gewesen; in diesem Sinne bedeutete mir der deutsche Idealismus und die klassische Literatur eine unversiegliche Quelle frischen Lebens. Männer wie Goethe, Schiller, Fichte, vor allem aber Herder und Humboldt erschienen mir ihrem eigentlichen Gehalte nach noch nicht ausgeschöpft, insofern der Kern ihrer Lebensanschauung noch immer nicht zu einem allgemeineren Volksbesitz geworden war. Ich bekenne, daß ich diesen Ertrag meines eignen Bildungsstrebens als das Zentrum der hier vorliegenden Arbeit betrachte, wenn mir auch wichtige wissenschaftliche Fachfragen, z. B. die Entstehung der Identitätsphilosophie, das ethisch-ästhetische Problem der Form, die neuhumanistische Griechenauffassung usw., dabei gleich dringend am Herzen lagen. Es ist eine jugendliche Welt-

anschauung, die ich zu schildern versuche; an sie glauben kann nur, wer mit der Jugend lebt und in sich jung ist. Was ich für diesen Glauben meinem verehrten Freunde Dr. Knauer verdanke, und der Jugend, deren Frohsinn mir die Jahre der Arbeit an diesem Buche verschönt hat, darf ich zurückdenkend kurz erwähnen. Lernend und lehrend in dem Zusammenhange eines reichen geistigen Volksbesitzes zu stehen, die Kontinuität einer gesunden Entwicklung vor Erschütterungen durch den Mutwillen unausgereifter Phantasten zu bewahren, erscheint mir als das eigentliche Glück und die eigentliche Aufgabe. — —

Indem ich nunmehr meine Arbeit der Öffentlichkeit übergebe, erneut sich in mir der tiefe Schmerz um den hochverehrten Lehrer, der ihrem Entstehen noch in der Zeit seines letzten Leidens stets das gütigste Interesse entgegengebracht hat. Ich hoffte damals, ihm einmal die Bitte aussprechen zu können, daß dieses Werk seinen Namen tragen dürfte. Friedrich Paulsen ist heimgegangen, ehe meine Absicht zur Tat werden konnte. An der Treue und Verehrung des Zurückbleibenden hat sein Hinscheiden nichts ändern können. Was ich ihm verdanke, ist nicht dies oder jenes, sondern beruht auf dem, was die vollendete Persönlichkeit dem Werdenden zu sein und zu geben vermag. Als äußeres Zeichen dieser nie endenden Verpflichtung widme ich daher meine Schrift seinem edlen Andenken, in der Gewißheit, daß auch er das Unzulängliche daran mit dem Ernst meiner Absicht entschuldigt hätte.

Charlottenburg, den 18. Oktober 1908.

Eduard Spranger.

Inhalt.

Vorwort. Literaturverzeichnis.

Einleitung. Die systematische Bedeutung der Humanitätsidee als Bildungsideal 1

1. Abschnitt. Humboldts Persönlichkeit.

1. Kapitel: Skizze der geistigen Entwicklung Humboldts . 39
2. „ Zur allgemeinen Charakteristik Humboldts . . . 80
3. „ Der Universalist 98

2. Abschnitt. Metaphysische und erkenntnistheoretische Voraussetzungen.

1. Kapitel: Die Loslösung von der Aufklärungsphilosophie . 115
2. „ Die Einflüsse der Kantischen Erkenntnistheorie 121
3. „ Humboldts Metaphysik in der ersten Periode . 141
4. „ Die Chiffreschrift der Natur 153
5. „ Humboldts Metaphysik in der zweiten Periode . 183

3. Abschnitt. Die Psychologie.

1. Kapitel: Die Charakterologie 211
2. „ Die Geschichtsphilosophie 244
3. „ Das Problem des Geschlechtsunterschiedes . . . 279
4. „ Die Religionsphilosophie 294

4. Abschnitt. Die Ästhetik.

1. Kapitel: Humboldts Stellung zur Kunst und früheste ästhetische Anschauungen 309
2. „ Beziehungen zu Kants Ästhetik 318
3. „ Beziehungen zu Schiller und seiner Ästhetik . . 337
4. „ Humboldts eigne ästhetische Grundanschauungen 350
5. „ Humboldts Ästhetik in der spekulativen Periode 379

5. Abschnitt. Die Ethik.

1. Kapitel: Humboldts Verhältnis zur Kantischen Ethik . . 395
2. „ Humboldts Humanitätsidee in der ersten Periode 415
3. „ Humboldts Humanitätsidee in der zweiten Periode 442
4. „ Humboldts Auffassung vom Griechentum. . . . 456
5. „ Die romantisierte Griechenauffassung. 477

Schluß. Die Humanitätsidee und die Gegenwart 492

Register 501

Häufiger abgekürzt zitierte Schriften.

(Die kursiv gedruckten Titel bezeichnen die gebrauchten Abkürzungen.)

Wilhelm v. Humboldt, Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften. 1. Abteilung: Werke, her. von Albert Leitzmann. 7 Bände. Berlin 1904—1908. *(W. W. I. II. etc.)*

Wilhelm v. Humboldt, Gesammelte Werke, (Herausgeber Carl Brandes) 7 Bände, Berlin 1841 ff. *(Alte W. W. I etc.)* Bd. I enthält Briefe *an G. Forster*, Bd. V *an F. A. Wolf.*

Wilhelm v. Humboldt, Briefe *an Brinckmann* (auf Grund handschriftlicher Kopien; vgl. Vorwort).

Wilhelm und Caroline v. Humboldt in ihren Briefen. Herausgegeben von Anna v. Sydow. Erster Band: Briefe aus der Brautzeit 1787 bis 1791. Berlin 1906 *(An Li I, Brautbriefe)*. Zweiter Band: Von der Vermählung bis zu Humboldts Scheiden aus Rom 1791 bis 1808. Berlin 1907. *(An Li II.)*

Wilhelm v. Humboldt, Briefe an eine Freundin (Charlotte Diede), Reclams Universalbibliothek Nr. 1861/5. *(An eine Freundin.)*

Neue Mitteilungen aus Goethes handschriftlichem Nachlasse. Dritter Teil: Goethes Briefwechsel mit den Gebrüdern v. Humboldt. (1795 bis 1832.) Her. v. F. Th. Bratranek. Leipzig 1876. *(An Goethe.)*

Aus dem Nachlaß Varnhagens v. Ense. Briefe v. Chamisso, Gneisenau, Haugwitz, W. v. Humboldt etc. Berlin 1867. (Bd. I. Briefe *an Henriette* Herz.)

Briefe von Wilhelm v. Humboldt an Friedrich Heinrich Jacobi. Her. und erläutert v. Albert Leitzmann. Halle 1892. *(An Jacobi.)*

Ansichten über Ästhetik und Literatur von W. v. Humboldt. Seine Briefe an Christian Gottfried Körner (1793—1830). Her. von F. Jonas. Berlin 1880. *(An Körner.)*

Briefe an Johanna Motherby v. Wilhelm v. Humboldt und E. M. Arndt. Herausgegeben von H. Meisner, Leipzig 1893. *(An Johanna Motherby.)*

Wilhelm v. Humboldt, Briefe an Nicolovius, her. v. R. Haym. Berlin 1894. (Anhang: Briefe *an Beer.)*

Briefwechsel zwischen Schiller und W. v. Humboldt. Dritte, vermehrte Ausgabe mit Anmerkungen von Albert Leitzmann. Stuttgart 1900. *(Leitzmann.)*

Guillaume de Humboldt et Caroline de Humboldt. Lettres à Geoffroi Schweighaeuser. Traduites et annotées sur les originaux inédits par A. L a q u i a n t e. Paris 1893. *(An Schweighäuser* s. Vorwort.)

Wilhelm v. Humboldts Briefe an F. G. Welcker. Her. v. R. Haym. Berlin 1859. *(An Welcker.)*

Literarischer Nachlaß der Frau Caroline v. Wolzogen. Bd. II. Leipzig 1849. *(An Caroline v. Wolzogen.)* — Aus demselben Nachlaß schöpft:

Paul Schwenke, Aus W. v. Humboldts Studienjahren. *Deutsche Rundschau* 1891. *Bd.* 66. S. 228 ff.

Rudolf Haym zum Gedächtnis. *Neue Briefe von Karoline v. Humboldt.* Her. und erläutert v. Albert Leitzmann, Halle 1901.

G. Schlesier, Erinnerungen an W. v. Humboldt. 2 Teile. Stuttgart 1843/5.

Rudolf Haym, Wilhelm v. Humboldt. Lebensbild und Charakteristik. Berlin 1856.

J. G. Fichte, Sämtliche Werke. Her. v. J. H. Fichte. 8 Bde. Berlin 1845/6.

J. G. Herder, Sämtliche Werke. Her. v. Bernhard Suphan. 31 Bde. Berlin 1877—1889.

F. H. Jacobi, Werke. 6 Bde. Leipzig 1812—1825.

F. W. J. v. Schelling, Sämtliche Werke. 13 Bände in 2 Abteilungen. Stuttgart und Augsburg 1856—1858.

F. v. Schiller, Sämtliche Werke. Säkularausgabe in 16 Bänden. Cotta. Stuttgart und Berlin. Besonders Bd. 11 und 12. Philosophische Schriften mit Einleitung und Anmerkungen v. Oskar Walzel.

Friedrich Schlegel, 1794—1802. Seine prosaischen Jugendschriften. Her. v. J. Minor. 2 Bde. Wien 1882.

Kant, Kritik der Urteilskraft *(K. d. U.)*, nach den Seiten der ersten Originalauflage.

K. Ph. Moritz. Über die bildende Nachahmung des Schönen. Braunschweig 1788.

C. Justi, Winckelmann. Sein Leben, seine Werke und seine Zeitgenossen. I. II, 1. 2. Citiert nach der 1. Aufl. Leipzig. 1866—72.

F. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart. 2. Auflage. 2 Bände. Leipzig 1896/7.

Robert Sommer, Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller. Würzburg 1892.

Heinrich v. Stein, Die Entstehung der neueren Ästhetik. Stuttgart 1886.

Einleitung.

Die systematische Bedeutung der Humanitätsidee als Bildungsideal.

Es gibt keine Geschichtsschreibung, die nicht durch irgend ein geheimes Band auf die Gegenwart bezogen wäre. So treu man bemüht sein mag, das vergangene Leben in seiner Reinheit und Wahrheit darzustellen: der Quell, aus dem diese Wiederbelebung erfolgt, ist doch irgend ein tiefempfundenes Gegenwartsinteresse. Um so schwerer ist es naturgemäß, mit unbefangener Fragestellung an die historischen Dokumente heranzutreten, die wir zum Sprechen bringen wollen. Nur zu gern hören wir die Antworten aus ihnen heraus, die wir uns selbst bereits auf rein systematischem Wege gegeben haben. Damit aber verfälschen wir den ganzen Wert der Geschichte; denn ihre Macht über uns liegt doch eben in dem, was sie unabhängig von uns ist. Erst dadurch erhält sie diesen Charakter der Objektivität, der ihr ein eignes Daseinsrecht verleiht. Nur wenn wir sie im einzelnen streng realistisch sehen, kann sie als Ganzes unsern Geist bereichern. Erst wenn wir sie erkennen, wie sie *ist*, dürfen wir die Frage aufwerfen, was sie *für uns sein kann*. Der Historiker verfällt also dem eigenartigen Schicksal, den Lebensnerv, der ihn mit seinem Stoff verbindet, von vornherein zerschneiden zu müssen, damit keine subjektiv interessierten Funktionen auf das Objekt einwirken. Deshalb ist seine Bewußtseinsverfassung nicht nur eine wissenschaftliche, sondern auch eine ethische, was übrigens vom Naturforscher nicht minder gilt.

Aus solchen Gründen wird der Historiker gut tun, seine Gegenwartsinteressen sogleich im Anfang zu bekennen und sich ihrer mit aller Deutlichkeit bewußt zu werden, um bei der eigentlichen Arbeit ihrem geheimen Einfluß desto weniger zu erliegen. Das

Problem, aus dem die vorliegende historische Untersuchung erwachsen ist, ist die Frage nach dem Bildungsideal. Ihm gelten so lange und tiefgehende Kämpfe der Gegenwart, daß es wohl an der Zeit ist, sich in das Wesen und die Kulturfunktion dieser zunächst nur unbestimmt vorgestellten Geistesmacht zu versenken. Was ist da natürlicher, als zuerst die Entstehung desjenigen Ideals zu studieren, das uns bis vor kurzem mit zwingender Gewalt beherrscht hat; zu fragen, in welchen Zeitumständen und Zeitnotwendigkeiten es seine eigentlichen Wurzeln hatte, und zuletzt zu prüfen, welche von diesen Faktoren noch fortbestehen, welche anderen nur der besonderen Bewußtseinskonstitution jener Periode angehören? Gerade diese Fragestellung aber setzt eine allgemeine Verständigung über das Wesen eines Bildungsideals überhaupt voraus; denn wer diese Zusammenhänge nicht in sich selbst dunkel ahnte und wirksam fühlte, würde sich vergeblich bemühen, das verschlungene Triebwerk vergangener Geistesarbeit neu zu beleben. So ist die Geschichte, in ihrer letzten Rückwirkung auf das Subjekt, nichts als das fortschreitende Selbstverständnis des Geistes, — ein lebendiger Prozeß, der mannigfach metaphysisch umschrieben worden ist.

I. Was ist ein Bildungsideal? Solange wir sein Wesen nicht an seinen konkreten geschichtlichen Erscheinungsformen verfolgen wollen, bleibt uns nichts, als die Analyse des Begriffs, die wir zweckmäßig sprachetymologisch beginnen.[1]) So offenbar der ursprünglich materielle Sinn des Wortes Bildung ist, so sicher ist doch auch, daß wir es nicht von jeder beliebigen körperlichen Gestalt, ja nicht einmal von jedem organischen Bau gebrauchen, sondern nur von solchen Gebilden, denen zugleich ein ästhetischer Wert zukommt. Bildung ist Formung, und das weist auf die plastische Tätigkeit eines Bildners hin, der den Stoff den Gesetzen der Form unterwirft. Wir kennen Art und Ursprung dieser ästhetischen Formen noch nicht; aber wir beobachten an ihnen die Mitwirkung bestimmter mathematischer, mechanischer und physiologischer Gesetze, — freilich ohne die Form selbst aus dem Zusammenwirken aller dieser Momente erklären zu können. Sie enthält ein Plus, und daß eben dies ins Reich des Ästhetischen gehört, unterliegt keinem Streite. Dieses ästhetische Moment bleibt auch dann bestehen, wenn wir von Bildung im geistigen Sinne reden. Wir wissen hier zunächst noch weniger, worin die plastische Gestalt, die Form des

[1]) Vgl. Paulsens Artikel „Bildung" in Reins „Encyklopädischem Handbuch der Pädagogik". 2. Aufl. I, 658 ff.

Geistes zu suchen ist; aber wir ahnen, daß es eine ästhetische Geistesverfassung gibt, die der ebenmäßigen Bildung des Körpers analog ist. Wenn wir die harmonischen Linien der antiken Bildwerke auf uns wirken lassen, so haben wir zugleich den moralisch-geistigen Eindruck von edler Einfalt und stiller Größe; wir ahnen ein μέτρον ἔχον, eine καλοκἀγαθία, worin sich ein ähnliches Formproblem verbirgt, wie es der Plastik im Raume erwächst.

Verwickelter ist der Begriff des Ideals. Wenn Kant die Definition aufstellt: „Ideal bedeutet die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens," so verweist er damit auf den Begriff der Idee zurück, und zwar nicht auf die Vernunftidee, die völlig unvorstellbar ist, sondern auf die ästhetische Idee. „Unter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann." Knüpfen wir an diese Bestimmungen, soweit sie noch haltbar sind, an. Danach ist das Ideal eine Vorstellung, und zwar keine Allgemeinvorstellung, sondern die Vorstellung eines Einzelwesens, also eine Anschauung. Diese anschauliche Vorstellung nun soll sich in keinen Begriff restlos fassen lassen. Sie veranlaßt mehr zu denken, sie ist tiefer in den Zusammenhang unserer Innerlichkeit verwoben, als daß das allgemeinbegriffliche Wort ihren vollen Gehalt wiederzugeben vermöchte. Dieser Überschuß an Gehalt aber ist es, was jene Anschauung auf die Höhe der Idee erhebt. — Soweit vermochte Kant sich den Sachverhalt in seiner intellektualistischen Denkweise klar zu machen, und er stand dabei auf den Schultern von Plato, Raphael Mengs und Winckelmann zugleich.

Versuchen wir dasselbe mit unsern Worten zu sagen, so haben wir drei Hauptmerkmale an dem Ideal zu beachten: Es bedeutet eine Vorstellung, die erstens vermöge ihrer konkreten und anschaulichen Natur als Individuum (Einzelwesen) zu betrachten ist; zweitens denken wir in dieser Vorstellung das Allgemeine, den Typus oder die Gattung, bereits mit; drittens aber sind das Allgemeine und Individuelle hier in einer besonderen Weise gebunden; sie decken sich nicht, so daß das Exemplar bloß als ein getreuer Repräsentant der Gattung zu betrachten wäre; dies wäre das bloß logische Verhältnis von Einzelding und Begriff; sondern in dem Individuum liegt ein Überschuß, der unsre Gedanken nicht nur über es selbst, sondern auch über den logischen Gattungsbegriff hinausführt. Dieser Überschuß ist nun gerade das Rätselhafte, und in ihm liegt das eigentlich ästhetische Moment. Wenn Kant von diesem Überschuß

behauptet, keine Sprache könne ihn erreichen und völlig verständlich machen, so bezeichnet er damit seinen vorläufig irrationalen Charakter; dieses Plus kann nur erlebt werden. Unzweifelhaft aber liegt eben hierin der Wertakzent; und Kant erklärt ihn sich so, daß es die Vernunftideen sind, die — an sich unendlich und unvorstellbar — in solchen ästhetischen Vorstellungen angedeutet oder angestrebt sind. Das Unendliche ist in ihnen gleichsam mit dem Endlichen eins geworden, so mystisch diese Formel klingen mag. Sie besagt aber, daß hier etwas Sinnliches in eine notwendige und enge Beziehung zu solchen Gedanken gerückt ist, die nicht mehr sinnlich darstellbar sind. Der vorstellungsmäßige Ausdruck ist nur das Medium, in und mit dem jenes rein Geistige rege gemacht werden soll. Da aber das letztere nicht gegeben ist, sondern nur als ein Antrieb unsres Innern erlebt wird, so wird die ungeheure Bedeutung des sinnlichen Schemas für das Übersinnliche verständlich, worauf nicht nur die Kunst, sondern auch die ganze religiöse Symbolik beruht.

Hier scheiden sich nun zwei Typen von Menschen. Die einen sind überzeugt, daß das reine Gedankending, die Vernunftidee, mit voller innerer Klarheit vor uns stehe, und daß folglich in ihm ein sicherer und fester Ausgangspunkt für die philosophische Arbeit gegeben sei. Das ist der Weg der spekulativen Philosophie, die bei jenem Ineinander von Idee und Einzelding die Idee für das Bekannte, das anschauliche Einzelding für das eigentlich Unerreichbare hält. Plato und Hegel stehen auf diesem Boden. Die anderen halten die Sinnenwelt für den eigentlichen Wurzelpunkt, in und an dem auch die Ausprägung der Idee studiert werden muß. Die Idee selbst bleibt unerreichbar und wird nur in dem unendlichen Streben nach ihr erlebt. Dies ist die Anschauung Kants, solange er Kritizist bleibt, und diesem Wege schließt sich der Verfasser an, ohne die prinzipielle Möglichkeit des entgegengesetzten Versuchs zu bestreiten. Werden beide Linien methodisch richtig geführt, so müssen sie sich schließlich in der Mitte begegnen, da sie sich ja auf eine gemeinsame Realität beziehen. Wenn das Ideal und das Leben die beiden Endpunkte einer einzigen großen Wirklichkeit bedeuten, so nimmt die erste Philosophie ihren Standpunkt im Ideal und betrachtet von da aus das Leben, während die zweite vom Leben ausgeht und von ihm aus zum Ideal emporstrebt. Beide Linien kommen niemals zu ihrem vollen Ziele. Machen sie aber diese Resignation von vornherein zum Grundprinzip, so bleibt die eine im Hyperidealismus, die andre im Hyperrealismus stecken.

Aber kehren wir zu unserer Bestimmung des Ideals zurück. Wir können nicht scharf genug betonen, daß es als ein Werk der Einbildungskraft angesehen werden muß, jenes rätselhaften Vermögens, dessen zentrale philosophische Bedeutung sich die Kantianer durch ihre radikale und aussichtslose Bekämpfung alles Psychologischen verdeckt haben. Und da es sich bei dem Ideal niemals um die bloße Nachbildung eines gegebenen oder vorgefundenen Einzeldinges, sondern um seine Steigerung, seine Idealisierung vom Geiste aus handelt, so ist es die produktive Einbildungskraft, in der das Ideal wurzelt. Ohne schöpferische Phantasie gibt es weder Ideale noch Idealisten. Damit ist das Ideal näher lokalisiert, und wir können nunmehr sagen: Unter einem Ideal verstehen wir die von der Phantasie geschaffene Vorstellung eines Einzelwesens, in dem sich die charakteristischen Züge seiner Gattung deutlich ausprägen, doch so, daß alles Wertvolle (Bedeutsame) der Gattung an ihm nicht nur verwirklicht, sondern so sehr als vorstellbar gesteigert erscheint. — Was wir hier das Wertvolle der Gattung nennen, entspricht dem alten Vollkommenheitsbegriff, und wir machen zunächst keinen Versuch, die metaphysische Natur dieser Bestimmung zu verdecken. Wir erleben Werte nirgend anders als gebunden an unsre eigne Individualität; alle übrigen Werte sind das Resultat einer objektivierenden Konstruktion, deren Methode in diesem Zusammenhang unerörtert bleiben kann.

Der Begriff des Ideals, seiner historischen Entstehung nach, ist an der plastischen Kunst entwickelt worden. Sie ist es, die am greifbarsten konkrete Gestalten vor uns hinstellt, nicht nur als individuelle Verwirklichung des Gattungsbegriffs, sondern als seine Steigerung und höchste Ausprägung, wobei wir übrigens dem Objekt als Inhalt beilegen, was nur im Subjekte als begleitendes Erlebnis des sinnlichen Eindrucks auftritt. An der Plastik können wir uns zugleich verdeutlichen, daß ursprünglich allen unsern Allgemeinbegriffen eine solche Idealität eigen ist. Sie sind mehr als bloße Abstraktionen aus den Einzeldingen, wie es der Nominalismus hinstellt. Sie sind in unserem Geiste doch eine Art von Urbildern der Dinge, d. h. es ist ihnen ein teleologisches Moment eigen. Sie beschreiben nicht nur, was allen Exemplaren der Gattung gemeinsam ist, sondern sie geben mit unvermeidlicher psychologischer Wendung auch an, wie die Einzeldinge beschaffen sein sollen. Es ist ihnen fast immer der Charakter einer Normidee, ein idealer Zug mit aufgeprägt. Der Trieb unseres Geistes, der das Rationale fordert, ist ursprünglich eng mit dem Trieb, der die ästhetische Vollendung fordert, zusammengewachsen.

Gegenüber den Einzeldingen erscheint daher der in uns liegende Begriff normativ oder — mit einem Bilde — als ein Magnet von anziehender und regulierender Kraft; die Einzeldinge ihrerseits denken wir uns unwillkürlich als teleologisch organisiert in Bezug auf den Allgemeinbegriff; es scheint uns, als müßten sie in den Begriff als ihre eigentlich zu verwirklichende Form hineinstreben. Damit kann natürlich nicht der ganz abstrakte Allgemeinbegriff gemeint sein, sondern wir geben ihm eine anschauliche Vorstellung als Repräsentanten. Und dieser Repräsentant ist ursprünglich nicht rein logischer Art, sondern auch ästhetisch bestimmt. In dieser Tatsache hat Platos Philosophie ihre Wurzel. Sie entspringt aus einem Punkte unseres Innern, wo das Interesse an der Rationalität der Wirklichkeit noch ungeschieden ist von dem Drang zur ästhetischen Idealisierung des Gegebenen. Dieser Zusammenhang wirkt ja in Kants Ästhetik noch deutlich fort, nur entsprechend dem modernen Geiste ins Subjektive übersetzt.

In der reinen Logik ist das eben erwähnte psychologische Moment der Begriffsbildung völlig eliminiert worden; es gehört nicht in den Umkreis dessen, was der abstrakt begrenzten Fragestellung der Logik interessant ist. Um so wichtiger wird es sein, bei Untersuchungen, die an das Ethische und Ästhetische heranstreifen, diesen Gesichtspunkt wieder aufzudecken.

Wir haben also festzuhalten, daß jedes ästhetische Ideal das Vorhandensein eines Begriffes voraussetzt, ja das Ideal ist eigentlich nichts anderes als die Rekonstruktion jenes ursprünglichen Begriffes, der noch nicht auf seine bloß logische Geltung reduziert ist, sondern zugleich ästhetisch bestimmt ist. So setzt das Ideal des Menschen einen festen Begriff vom Menschen voraus. Diesen Begriff hat unsere Einbildungskraft entworfen; sie hat dabei aber nicht nur ihre abstrahierende Funktion betätigt, sondern auch ihr produktives, teleologisches Vermögen; so hat sie nicht nur eine Normalidee (Durchschnittsvorstellung) geschaffen, sondern auch eine das Bedeutsame heraushebende Normidee. Und nur wenn der Begriff auch die letztere Eigenschaft hat, ist er zur Idee erhoben. Die anschauliche Vorstellung, in der sich diese Idee ausprägt, nennen wir dann Ideal. Ohne derartige ästhetische Repräsentanten können wir überhaupt keine Gedanken vollziehen. Die Logik eliminiert die anschauliche Seite; die Lehre vom Ideal aber muß sie festhalten. Sie individualisiert also den Allgemeinbegriff wieder. Sie betrachtet Anschauung und Begriff ungetrennt und ineinander. Dies ist ihr besonderer Gesichtspunkt. Demnach haben wir nun unter einem Bildungsideal zu verstehen:

Die anschauliche Phantasievorstellung von einem Menschen, in dem die allgemein menschlichen Merkmale so verwirklicht sind, daß nicht nur das Normale, sondern auch das teleologisch Wertvolle derselben in der höchsten denkbaren Form darin ausgeprägt ist. Dabei ist zu bemerken, daß die Weite des zugrunde gelegten Begriffs zufällig ist; wir brauchen das Ideal nicht notwendig auf den Menschen überhaupt zu beziehen, sondern können es auf eine bestimmte Klasse von Menschen einengen. Wir können ebensogut mit entsprechenden Abänderungen von dem Bildungsideal eines Bürgers, Handwerkers, Gelehrten, eines Franzosen, Italieners, eines Weibes etc. sprechen. Es gibt auch speziellere Formen der Bildung als die humanistische. Mit anderen Worten: der Kreis der Individualität, die zum Ideal erweitert werden soll, kann nach Belieben enger oder weiter gewählt werden. Unerläßlich aber ist es für die Bildung des Ideals, daß ihr überhaupt die Bildung eines die Grundlage gebenden Begriffs vorangegangen ist, als dessen Exemplar das Individuum gedacht wird.[1]) Ob dieser Begriff richtig und vollständig konstruiert ist, ob er mehr a priori oder a posteriori gewonnen wird, ist eine wichtige Frage, deren Erörterung wir jedoch hier noch aussetzen können. Denn wesentlicher ist es, daß über diese logische Arbeit eine weitere hinzutritt, die der ästhetischen Produktion angehört: erst durch den Formtrieb der gestaltenden Phantasie wird der Begriff zum konkretisierten Ideal. An Stelle der abstrakten, allgemeinen Eigenschaften haben wir nun eine „Gestalt", die über das logisch Aussprechbare hinausgeht, eine Struktur, wie sie eben nur von der schöpferischen Einbildungskraft entworfen werden kann. Und was wir vorhin allgemein sagten, das gilt auch vom Bildungsideal im besonderen: es ist für den, an den es sich richtet, eine Norm, und zwar nicht nur wegen seiner logischen, formalen Natur, sondern gerade durch seine konkrete, ästhetische Greifbarkeit. Hat man es sich aber selbst zu eigen gemacht, so wirkt es vermöge derselben Eigenschaften als ein Formtrieb. Norm und Neigung stehen also nicht in einem unüberbrückbaren Gegensatz zueinander, sondern können ineinander übergehen, was dem Formalismus ewig unbegreifbar bleiben wird. Im sozialen Leben wird das, was ursprünglich schöpferischer Antrieb war, für andre zur Norm; die Norm aber verwandelt sich zurück in die freie Neigung, und als

[1]) „Begriff" fasse ich hier nach Rickerts Vorgang in dem weiteren Sinne, in dem darunter auch ein System von Allgemeingesetzlichkeit zu verstehen ist.

letztes Ziel ließe sich mit Hegel ein Zustand denken, in dem Freiheit und Notwendigkeit in dem Sinne zusammenfallen, daß Norm und Neigung in keinem Spannungsverhältnis mehr zueinander stehen. Beide Erscheinungen aber sind nur aus der erlebten teleologischen Struktur unsres Geistes zu verstehen; wer diese nicht zugibt, wird sich auch das Wesen eines Ideals niemals verständlich machen können. Unsre Untersuchung greift also über die Abstraktionen der Logik wie der Kausalpsychologie hinaus. —

Die bisherige Philosophie bietet wenig Handhaben zur Formulierung dieser Probleme, geschweige denn zu ihrer Lösung. Vor allem hat sie die Funktion, die der Phantasie im geistigen Leben zukommt, zu sehr außer acht gelassen, obwohl auch diese ewig bewegliche, immer neue, seltsame Tochter Jovis einer wissenschaftlichen Behandlung zugänglich ist. Wenn nämlich, was hier nicht zu erweisen ist, das Wesen des individuellen menschlichen Geistes stets als ein Zweckzusammenhang erlebt wird, so ist das Medium, durch das alle teleologischen Antriebe überhaupt zum Bewußtsein kommen, die Phantasie. Nun aber hat die Philosophie m. W. noch niemals erörtert, inwieweit diese Phantasie noch als „wir selbst" gelten darf, inwiefern sie die äußerste Peripherie unseres Selbst darstellt oder gar den Punkt, an dem wir bereits über unsre Grenzen in ein anderes hinübergehen. In der Einbildungskraft liegen alle Organe, mit denen wir uns in fremdes geistiges Leben hinüberfühlen, durch die wir uns von der Scholle des Ich loslösen und in abweichende Lebensformen hineininterpretieren, ohne doch über die Wurzelung im eignen Selbst jemals ganz hinauszukommen. In der Einbildungskraft also entwerfen wir auch alle Idealbilder, die wir unserem äußeren Handeln wie unsrer Selbstgestaltung setzen. Durch sie gehen alle sozialen Einflüsse hindurch, ehe sie in uns eintreten, und es ist ein vergeblicher Versuch zu sondern, was an diesen Bildern unsrer eignen Produktion, was dem Empfangen von außen entstammt. Wenn dem ersteren der Charakter freier Neigung zukommt, so tritt das zweite in der Form einer mehr normativen Zumutung auf. Beides aber verschmilzt miteinander bis zur Untrennbarkeit. Wir wissen nicht — um es in der üblichen Sprache zu sagen — wie viel wir von unseren Idealen dem Milieu verdanken, dessen Eindrücke unsre Phantasie bestimmen, und wie viel dem eignen schaffenden Geiste, der für andre zur Norm wird. Nur wo beide Mächte in so schroffen Gegensatz zueinander treten, daß ihr Zusammentreffen als ein innerer Konflikt erlebt wird, haben wir ein merkliches Überwiegen der Normativität. Unfriede ist der Zustand, mit dem eine solche Distanz der

persönlichen Beschaffenheit von dem als wertvoll erkannten Ideal erlebt wird:

„Vor jedem steht ein Bild des, was er werden soll;
Solang' er das nicht ist, ist nicht sein Friede voll."

Solange noch ein Kampf der inneren Antriebe stattfindet, kann von einer Einheitlichkeit des Selbstwillens (Autonomie) keine Rede sein. Die sozialen Wertungen treten dann durch das Medium unsrer nacherlebenden Einbildungskraft mit den individuellen in Gegensatz: das Ideal der sozialen Gruppe und das individuelle kämpfen um die größere Lebensmacht. Immer sind es menschliche Z w e c k e , die so in Konflikt miteinander geraten. Denn in jedem Ideal liegt ein Satz über das, was als eigentlicher Zweck des Menschen oder einer Menschengruppe zu gelten hat, ja das Ideal gibt in einem Schema die Struktur an, in der sich die mannigfachen Zwecke zu einem System ordnen. Durch die Kombination und Ordnung der Zwecke ergibt sich eine bestimmte geistige Struktur oder, sofern wir auch den nicht bewußt gewordenen Zweckzusammenhängen Rechnung tragen wollen, eine Wertkonstitution. Wie diese in einer bestimmten sozialen Gruppe oder auch in einem Einzelwesen beschaffen sein soll, — eben dies spricht sich in dem betreffenden Bildungsideal aus, das nicht anders greifbar wird, als indem wir der Phantasiestruktur jenes Kreises nachspüren. Gerade in ihr prägt sich die Individualität des in Rede stehenden Kreises am schärfsten — weil am ideellsten — aus.

So aber, wie eine Stufenfolge oder ein Einschließungsverhältnis der Individualitätenkreise gedacht werden kann, ist auch eine Rangordnung unter den Bildungsidealen denkbar. Schon das Standesideal ist weiter als das bloß individuelle Ideal; noch weiter ist das nationale, das wieder alle Standeskreise umschließt, und am weitesten endlich das allgemein-menschliche. Wer nach dem Höchsten trachtet, wird auch das weiteste Ideal innerhalb seiner Individualität anzustreben suchen: er wird den M e n s c h e n darstellen wollen im Bürger, in seinem besonderen Beruf, in seiner nationalen Abstammung. Hier aber erhebt sich nun sogleich die Frage, wie der Begriff des Menschen überhaupt, wie der Mensch jenseits aller individuellen, historischen und sozialen Bestimmtheit zu denken sei. Und damit finden wir uns an einem Punkte, wo die vorhin berührte Verschiedenheit des Ausgangspunktes von Belang wird. Ist das Ideal des reinen Menschen in unsrer Vernunft gegeben, so kann es nicht schwer sein, es auszusprechen. Wie aber, wenn es erst innerhalb der Individualität mit produktiver, künstlerischer

Arbeit erobert werden muß; wenn es erst aus dem Leben entsteht, statt fertig dem Leben gegenüberzutreten? Wir sind der Meinung, daß das humanistische Ideal nur auf dem letzteren Wege geboren ist, und unsre Aufgabe gerade ist es, einen Teil dieses Werdeganges, gleichsam seine theoretische Seite, hier zu verfolgen. Wir fixieren daher noch einmal die Problemlage möglichst scharf. Gegeben ist uns eine Individualität von teleologischer Struktur. Das Medium der teleologischen Antriebe ist die Phantasie. In dieser Phantasie besitzt das Individuum zugleich seine ganze Idealität. In welchem Falle wird diese Idealität gleichbedeutend mit dem Menschheitsideal? — Man könnte hierauf zunächst negative Antworten versuchen und in Aufhebung aller Beschränkungen fortschreiten. Man könnte sagen: wo alle besonderen Zwecke und Werte verschwinden, da geht die Individualität in die reine Menschheit auf. So setzte ja Herbart seiner Erziehung die „Tauglichkeit zu allen möglichen Zwecken" zum Ziel. Ausbildung aller menschlichen Werte und Kräfte wäre universale Menschlichkeit. Gewiß werden wir diese Antwort zu geben haben; aber sie ist doch nur ein Teil der Lösung und — man kann nicht zweifeln — der banalste. So wenig man den Begriff des Pferdes in einer plastischen Pferdefigur verwirklichen kann, so wenig kann ich die ganze Menschheit begrifflich in einem einzelnen Menschen darstellen. Die Frage ist vielmehr, wie sich Individualität und Idealität durchdringen sollen, da ja die erste nicht ganz eliminiert werden kann. Beide sind ineinander, und sind aneinander gebunden. Wie aber Art und Maß dieser Verschmelzung zu denken ist, das ist Sache einer künstlerischen Tat, das ist eine konkret historische Lösung, die wie ein Kunstwerk studiert werden muß. Hier hört alles Geklingel mit den Worten a priori und formal auf; hier heißt es das Schaffen des Geistes zu belauschen, statt ihn auf eine Logik oder Dialektik zu verpflichten, die aussieht, wie eine schlechte ästhetische Theorie, angewandt auf ein erhabenes Kunstwerk.

Wir wenden uns daher zu dem humanistischen Bildungsideal im besonderen.

II. Zweimal hat der humanistische Gedanke in der Neuzeit lebendige Macht gewonnen: in der Renaissance und in der neuhumanistischen Bewegung, deren Grenzen sich nicht scharf abstecken lassen, die aber für diese Untersuchung in der deutschen klassischen Literatur und im deutschen Idealismus gipfelt. Beide Male beobachten wir, daß es sich nicht um eine freie Produktion handelt, sondern daß an vergangene Geistesschöpfungen angeknüpft wird. Beide Male erfolgt dieser Schritt mit dem Bewußtsein einer innerlichen

Bereicherung des Lebens, aber beide Male auch mit dem glühenden Streben nach Ausweitung der Individualität. Wir haben also durchaus den Vorgang, den wir vorhin charakterisiert haben. Ein neuer Menschentypus, ein neues Menschheitsideal soll geschaffen werden; und in diesem Kunstschaffen lehnt man sich an die Bildungen an, die der Geist auf früheren „Stufen" schon einmal erklommen hat, also an das klassische Altertum, dessen Auffassung daher nicht nur für diese Zeiten, sondern auch für den, der sie nachkonstruieren will, zum Zentralproblem wird.

Die Renaissance ist oft dargestellt worden; und doch wäre sie — man verzeihe diese Lästerung gegen einen bedeutenden Historiker — eigentlich noch eine völlig dunkle Zeit, wenn uns nicht Dilthey die inneren Geistesmotive dargestellt hätte, aus denen diese so meisterhaft beschriebene Bewegung erwuchs. Und ferner darf man sagen, daß sie eine nicht zum Abschluß gekommene Bewegung bedeutet, da sie von ganz neuen, noch nicht zu festen Formen gestaltbaren Faktoren durchkreuzt wurde, die aus der neuen Religiosität entsprangen. Daher kann, wie im einzelnen nachzuweisen bleibt, der Neuhumanismus als die Fortsetzung des alten betrachtet werden. Die zweite Epoche aber liegt weit klarer im historischen Lichte als die erste. So entschieden wir die Bedeutung eines Renaissancegeistes wie Shaftesbury betonen werden und so wenig Rousseau in Einzelheiten als original gelten kann: der Platz an der Pforte der neuen Geisteswelt gebührt doch dem letzteren, weil erst in ihm das zur Besinnung gelangt, was wir Selbstkritik der modernen Kultur nennen dürfen. Träger dieser Kultur ist nicht eine kleine Kaste, sondern eine breite Masse von Individuen. Indem diese in ihrem tiefsten Lebensgefühl umgestaltet werden, gestaltet sich die Kultur um. Und zwar können wir uns dies am Bilde der politischen Bewegung klar machen. In Rousseau vollendet sich mit einem energischen Ruck der Gedankengang, daß der Bürger nicht passives Objekt der Staatstätigkeit sein darf, sondern daß er zu ihrem Subjekte werden muß: in ihm selbst soll „das Staatliche" leben, innerlich und aktiv; das organische Staatsblut soll durch seinen Körper hindurchfließen. Dies ist der Sinn des „allgemeinen Willens", in dem nicht nur das normative Kriterium der Kantischen Ethik, sondern auch der Gedanke des Volksgeistes vorgebildet ist. Ebenso soll nun die ganze Kultur aktiv vom Individuum getragen werden. Es soll aus einem mechanischen Durchgangspunkte zu einer Lebenseinheit werden, die organisch in das Ganze verflochten ist. Das Mechanische des alten Kulturgefüges aber lag in der extremen Arbeitsteilung, die aus den

Gliedern der Nation Maschinenteile machte und sich so der besten Kraft, nämlich der autonomen, freien Betätigung aller Individuen nach möglichst vielen Seiten, beraubte. Diese lebendige Ganzheit des Menschen stellte sich Rousseau unter dem Bilde des Naturmenschen vor, indem er sich vorgefundener, naturrechtlicher Kategorien bediente. Die Lokalisation dieses Ideales war willkürlich. Es änderte seine Kulturfunktion nicht, als die deutschen Rousseauschüler es umpflanzten und auf das — humanistisch gedeutete — klassische Altertum übertrugen, in ihm allein die Einheit und Ganzheit des Menschen verwirklicht fanden. Das wesentliche ist die Verlegung der Energien in die Einzelsubjekte und die damit gegebene Ausweitung der Individualität über sich selbst hinaus. Ein neues Bürgerideal, ein neues Ideal für alle Stände — und zuletzt ein neues Menschheitsideal, insofern nun die Ausbildung aller Kräfte als Forderung erschien! Dies ist die Wiege des neuen Humanitätsideals. Das bloße Individuum soll in allen seinen Kräften zum Menschen emporgeläutert werden, das Idealische an ihm aus dem potentiellen Zustande in den realen übergeführt werden. Dies ist die Arbeit, die die Geister der deutschen Denker und Dichter jetzt mit Energie ergreifen. Das Reisetagebuch Herders bedeutet das erste rhapsodische Programm, in Sturm und Drang entfaltet sich eine Tragikomödie der Irrungen; erst allmählich klären sich die Köpfe, und wenige siegreiche Kämpfer reifen in stiller Selbstbildung der Vollendung entgegen. Das ist keine bloße Denkarbeit, das ist Schöpfung neuer Lebensformen. Als Grundlage dient teils die Metaphysik Herders, teils die Philosophie Kants, bisweilen auch eine Durchdringung und Verschmelzung beider. „Wilhelm Meister“ und „Faust“ bezeichnen den Weg vom unbestimmten Ideal zum bestimmten, plastischen; in ihnen entsteht unter Kämpfen das Bild des neuen Menschen. Schillers Gedanke der ästhetischen Erziehung legt die ethische Kulturfunktion der Kunst fest und rechtfertigt sein eignes Schaffen: denn der neue Mensch wird selbst ein Kunstwerk sein, aus tausend Gründen, deren tiefe Zusammenhänge immer deutlicher ins Bewußtsein gehoben werden. Nachdem Winckelmann das Land der Griechen mit ästhetischem Auge entdeckt hatte, vertiefen Heyne und F. A. Wolf die Auffassung dieser dem Neuhumanismus vorbildlichen Welt. Und endlich, als ein treuer Spiegel dieser Geistesarbeit, zugleich als Freund und Schüler all der genannten, steht scheinbar abseits Wilhelm v. Humboldt, der aber all diese Tendenzen in klarem Geiste zusammenfaßt, sie selbst lebt, sie selbst zuletzt in die gesellschaftliche Realität einführt, nachdem er unablässig den Motiven des neuen Ideals nachgegangen ist.

Diesen Mann nun machen wir zum Mittelpunkt der folgenden Darstellung; nicht nur deshalb, weil alle Strahlen der Humanitätsbewegung in ihm zusammentreffen, sondern noch aus einem anderen Grunde. In ihm nämlich sehen wir den eigentlichen Philosophen dieses Humanitätsideals. Gewiß hat auch Schiller, und zwar in enger Gemeinschaft mit ihm, die philosophischen Kategorien entwickelt, in denen er diese Geistesbewegung ausdrücken wollte; aber einzelne ihrer Momente treten doch in seiner Individualität, wie er selbst empfand, nur in geringerer Stärke auf, und überdies pulsierte in ihm der produktive Wille zur Kunst zu mächtig, als daß er überall ein ganz unbefangener Beobachter gewesen wäre. Es ist eine herrliche Aufgabe, dieser Produktivität selbst, wie sie bei Goethe und Schiller vorliegt, in ihrer geistig-philosophischen Bedeutung nachzugehen und im Spiegel der Kunst das Ringen und Drängen des Geistes zu verfolgen. Aber vorerst muß ein anderes geschehen: es muß der Weg geebnet werden durch Festlegung der K a t e g o r i e n , die in und mit diesem Schaffen entstanden, um es zum vollen Bewußtsein zu erheben. Wir suchen gleichsam erst eine ästhetische Verständigung, ehe wir uns dem Kunstwerk selbst nähern. Denn bei Herder und Goethe verschwimmen zu leicht die entscheidenden Linien unter der Fülle warmen Gefühls- und Schaffensdranges. Wir wollen nicht nur das Ganze auf uns wirken lassen, sondern wollen es analysieren, um das Geheimnis dieser Wirkung nach Möglichkeit zu verstehen. Von dieser Seite aus erwarten wir zugleich den systematischen Ertrag der historischen Untersuchung. Und dies alles dürfen wir zu erreichen hoffen, indem wir die Linien nachziehen, die Humboldt oft zaghaft, oft irrend, aber immer feinsinnig zu zeichnen versucht hat; indem wir die mannigfachen Motive entwirren, die in diesem Denker zusammenwirkten, und indem wir das Ganze wiederum hineinzeichnen in die geistige Gesamtbewegung, die als eine Art von Milieu doch auch die klassischen Geister trägt. —

In dieser vorläufigen Verständigung, bei der es uns auf eine bloß begriffliche Klärung ankommt, genügt es, kurz auf die innere Struktur und einige äußere Beziehungen der Humanitätsidee Humboldts hinzuweisen. Was das erste betrifft, so kennt sie nicht den schroffen Dualismus zwischen Mechanismus und Teleologie im Seelenleben, den Kant aufgestellt hatte. Individualität und Idealität sind nicht streng voneinander getrennt, sondern sie liegen in einer Linie, und zwar bezeichnen sie die Entwicklungslinie des Individuums selbst. Der Ausgangspunkt — und also das erste Moment der Humanitätsidee — ist die **Individualität,** deren Existenz-

recht durchaus vollwertig genommen wird. Ihr Wesen ist zwar Einseitigkeit, aber zugleich und eben deswegen Kraft. Und weil auf ihr die Energie aller Seelenäußerung beruht, darf sie auch in der Humanitätsverfassung nicht ausgelöscht werden. Gleichwohl darf die ursprüngliche, rohe Individualität und Einseitigkeit nicht bestehen bleiben. Es liegt schon in dem Begriff der Individualität neben seiner positiven Bedeutung etwas Negatives, Beschränkendes; und diese Beschränkung gilt es zu überwinden. Es gehört also zweitens zur Humanität eine Ausweitung des Individuums, die Allseitigkeit oder **Universalität,** die sich alles Sein und Leben individuell zu assimilieren strebt, keineswegs aber im rein intellektuellen Sinne, sondern mit allen Seelenkräften und für alle Seelenkräfte. Auch das Gefühl und der Wille sollen teilhaben an dieser universalen Bildung; wir sollen die Realitäten nicht nur kennen, sondern sie auch wertend und wollend umfassen. Bezogen ist aber alles dies auf das Innere: der universale Sinn soll nur geweckt werden für die Bereicherung des Innenbesitzes, nicht zum Zweck der Selbstentäußerung. — Dies sind die beiden einfachsten und fast selbstverständlichen Momente der Humanität. Wichtiger und zugleich geheimnisvoller ist das dritte. Denn dies erst sagt aus, w i e , d. h. gleichsam nach welchem Maßverhältnis das Individuelle und Universale in der Persönlichkeit zur Einheit und Form gebunden sein sollen. Und dies letzte, gleichviel, ob es noch weiterer Aufhellung fähig ist oder nicht, nennen wir **Totalität.** Dieser Begriff ist durchaus ästhetischer Art. Der Trieb, vermöge dessen das Individuum durch die Universalität hindurch zum G a n z e n strebt, ist ein Formtrieb, ein Bildungstrieb, eine Sehnsucht nach Leben, ja nach dem höchsten Leben, wie wir sie auch unwillkürlich der organischen Welt zuschreiben, nachdem wir diesen Grundtrieb unsres eigenen Wesens einmal erahnt haben.

Soweit die psychologische Beschreibung, die natürlich nicht frei ist von metaphysisch entstandenen Momenten. Wir werden noch später den Anteil der Monadenlehre und der monistischen Entwicklungsmetaphysik deutlich erkennen. Es liegt daher der Gedanke nahe, diese ganze Humanitätslehre in ein metaphysisches Bild zu projizieren, wie es in unverkennbaren Ansätzen bereits Herder und Goethe unternahmen. Den letzten energischen Schritt in dieser Richtung aber tat, auf ihren Schultern stehend, erst Schelling, und seine Wendung ist für uns um so bedeutender, als Humboldt sie in seiner zweiten Periode mitmacht. Es ist das zweite der oben angeführten Momente, woran diese Metaphysik anknüpft. Der Begriff der Universalität verliert viel von seiner Unbestimmtheit,

wenn man es wagt, die Struktur des Universums als eine gegebene anzunehmen. Mit genialer Intuition hatten Herder, Moritz, Goethe das Weltganze als ein Kunstwerk, als eine geschlossene organische Einheit verstanden. Schelling systematisierte diese Anschauungen. Und nun verstand er das Individuum als einen Abdruck dieses Universums im Kleinen. Der Mikrokosmos wurde für ihn zum getreuen Abbild des Makrokosmos. So zugleich wurde das Universale mit dem Künstlerischen vereint und der ganzen Anschauung eine architektonische Festigkeit gegeben. Dies ist die Humanitätsidee in ihrer metaphysischen Gestalt, die aber ohne jene erste, mehr psychologische Formulierung nicht verständlich wird.

Wir betrachten nunmehr die Humanitätsphilosophie nach einigen ihrer äußeren Beziehungen, und zwar zuerst ihr Verhältnis zur Ethik.

I. Ist es noch Ethik, was wir in diesen Untersuchungen treiben? Sofern die Ethik als Wissenschaft von der Geistesbildung überhaupt angesehen wird, — ja! sofern sie nur das spezifisch-sittliche Prinzip herausarbeiten soll, ohne seine Anwendungsfälle mit zu berücksichtigen — nein! Die Entscheidung dieser Frage könnte als ein bloßer Streit um Überschriften angesehen werden. Ich glaube aber doch, daß es tiefere Motive gibt, die uns nötigen, den Humanitätsgedanken mit in den Kreis der Ethik einzubeziehen. Dieser Gedanke ist, wie wir sahen, das Bildungsideal einer bestimmten Zeit; nun ist, auch nach Kant, die Selbstbildung ein Teil unserer Pflichten. Nach welcher Richtung aber diese formale Pflicht geht, bleibt völlig unbekannt, solange nicht aus irgendwelcher Schöpferkraft die Ziele dieser Selbstbildung bestimmt sind. Wem jener magere formale Satz: „Vervollkommne dich“[1]) bereits genügt, mag damit seine Ethik schließen. Ich meinesteils kann in diesem Fachwerk nicht viel Brauchbares für mich finden und rechne auch die konkreten sittlich-geistigen Bildungsideale zur Ethik. Freilich handelt es sich hier um eine Erweiterung des abstrakten sittlichen Prinzips. Man mag also von Ethik im weiteren Sinne reden und der bloß moralischen Ausbildung eine zugleich ästhetische überordnen.

Nun aber wird der Ausdruck Humanität sowohl in der individuellen wie in der sozialen Ethik gebraucht. In der ersteren bedeutet das Ideal der Menschlichkeit die Aufforderung zur Selbstbildung und Vervollkommnung, und diese Ethik ist nicht nur der Methode, sondern auch dem Inhalt nach höchst individualistisch und ästhetisch gefärbt. Was der Mensch dem Menschen ist, kümmert sie erst,

[1]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Kirchmann). S. 46. 55.

wenn sie das Individuum in sich und seiner isolierten Selbstentfaltung betrachtet hat. Sie wirft dann auch einen Blick auf die Bildung durch „Umgang", auf Menschenliebe und Edelmut. Im ganzen aber steht sie den Verhältnissen und Problemen der sozialen Wirklichkeit zu fern, zu aristokratisch über der Sphäre des Leidens und Helfens, als daß diese Fragen sie ernstlich beschäftigen sollten. Bei Denkern wie Rousseau und Schleiermacher mag sich beides nahe miteinander verbinden; in Humboldts Theorie aber haben wir einen unleugbaren individuellen Aristokratismus. Dies ist die unverkennbare Grenze seiner Philosophie, und wir sprechen sie schon im Beginn ein für allemal mit Entschiedenheit aus.

Der volle Begriff der Humanität aber ergibt sich erst, wenn wir die soziale Ethik mit hinzunehmen und das Ideal der Selbstvervollkommnung durch das der praktischen Menschenliebe ergänzen Diejenige Humanitätsphilosophie, die auf die letztere Seite das Schwergewicht legt, ist natürlich von christlichen, ja theologischen Einflüssen tief berührt. Auch sie ist in der Aufklärungszeit, in der Periode der allgemeinen Perfektibilitäts-, Erziehungs- und Wohlfahrtsideen vertreten. Von Comenius bis Pestalozzi ist der Gedanke der Volkswohlfahrt, der sozialen Pflichten der Gebildeten, der allgemeinen Brüderlichkeit nicht verschwunden. Im Freimaurertum verschmilzt er mit der Theorie der individuellen Ausbildung zu einem edlen, hochgesinnten System. Auch diese Seite der Humanität zu verfolgen, hat ihre Reize. Aber einmal bietet sie doch, abgesehen von den besonderen sozialpolitischen Bedingungen, keine Neuerung, die über den unausschöpfbar ewigen Gehalt des Evangeliums hinausginge. Kein neues Ideal liegt auf dieser Seite, sondern nur ein neuverstandenes Christentum, umkleidet mit dem deistischen Gewande der Aufklärung. Und andrerseits ist es kein Zufall, daß die Klassiker diese Seite des Humanitäts-Gedankens vernachlässigten. Was die Nächstenliebe fordert, war ihnen theoretisch ein selbstverständlicher Besitz, so wenig sie darum aller menschlichen Schwäche enthoben waren. Das Christentum aber, das ihre Zeit predigte, war in zu bedenkliche Nähe des vergötterten Aufklärungsideals der Utilität gerückt, als daß es ihnen noch hätte groß und tief erscheinen können. Der flache Nützlichkeitssinn, die Jagd nach einfachen und normalen Methoden sprach doch auch aus dieser Art der Menschenliebe. Das Problematische der Individualität, die zarte Scheu vor der Innerlichkeit des Menschen, die wirklich große Auffassung des Sittlichen fand in diesem Wohlfahrtssystem keine Stelle; deshalb stand auch der Gedanke der sozialen Humanität

in der Aufklärung zu tief, als daß er die Ergänzung des klassischen individualistischen Ideals der Menschlichkeit hätte abgeben können. Beide verhielten sich zueinander wie das Nützliche zum Erhabenen, wie die Glückseligkeitsmoral zur Theorie der Menschenwürde; es trennte sie also der ganze große Gegensatz, der die Epoche Nicolais überhaupt von Schillers und Goethes Ära trennt. Erst Schleiermacher faßt die altruistische Seite der Humanität in einem gleichwertigen Sinne wie die individualistische, während die gelegentlichen Anklänge an Gedanken praktischer Menschenliebe, wie wir sie in Humboldts politischer Jugendschrift finden, nichts als Nachklänge der alten Aufklärungsideen sind, so z. B. seine Anschauungen über die Kriminalgesetze.

II. Es kann nun aber kein Zweifel sein, daß dasjenige, was die Ethik der Humanität über die Ethik im engeren Sinne hinaushebt, im wesentlichen ein ästhetisches Moment ist. Auf diese Beziehungen müssen wir etwas ausführlicher eingehen. Es lassen sich zunächst drei Punkte aufstellen, in denen die Geistesverfassung der Humanität mit den Eigenschaften übereinstimmt, die die Ästhetik als grundlegende Merkmale des Kunstschaffens und des Kunstwerks aufgedeckt hat.

a) In der vollendeten Humanität haben wir eine Verschmelzung von Einzelfall und allgemeinem Gesetz, die nicht logischer Natur ist, sondern nur ästhetisch gedeutet werden kann. Wenn sich die Menschheit in einem Individuum darstellen soll, so ist dies nur so zu denken, daß das Individuum mit dem größtmöglichen Gehalt von Objektivität und Allgemeingesetzlichkeit gesättigt ist, ohne daß doch die Konkretheit der Erscheinung, ihre gleichsam sinnliche Gegenwart dadurch aufgehoben wird. Und zwar ist die Sättigung nicht nur in der Richtung auf das Typische geschehen, sondern auch in der Richtung auf Steigerung und Idealität. In einem solchen Menschen spiegelt sich daher die Menschheit in ihrer Reine und Größe; er ist mehr als ein Einzelfall, er ist nicht nur ein Beispiel für den wertfreien Begriff Mensch, sondern eine Annäherung an das Wertgepräge der Idee Mensch. Die Voraussetzung für dieses Zusammenschmelzen ist freilich die, daß auch das geistig-sittliche Leben, also das Reich der Werte, festen Gesetzen und rationalen Zusammenhängen unterliegt. Wir ahnen diese Gesetze nur zum kleinsten Teil und dürfen sie keinesfalls mit den Gesetzen des mechanischen Ablaufs oder des organischen Wachstums ohne weiteres gleichsetzen; aber mögen auch nur Teilinhalte des Geistes solchen Gesetzen gehorchen; jedenfalls gibt es ein Allgemein-Menschliches,

das auch durch die energischste Individualität hindurchschimmert, und eben dies muß der vollendete Mensch in sich aufnehmen, verwirklichen und emporläutern. Ob es je gelingen wird, die geistige Individualität zurückzuführen auf bloße Kombination in Zeit und Raum, auf quantitative und intensive Abstufungen der geistigen Anlagen, muß hier ganz unerörtert bleiben. Denn so vieles an der Individualität verständlich werden mag aus vorherrschender Wertzentrierung, z. B. einem besonders ausgeprägten ethischen oder wirtschaftlichen oder ästhetischen Wertleben, so bleibt die Tiefe des Einzeldaseins mit seiner Einsamkeit noch immer ein Geheimnis über alle Geheimnisse. Historisch interessant aber ist es nun, daß aus diesen Motiven in der Humanitätsphilosophie der alte Rationalismus und der neue Ästheticismus verschmelzen; der erstere liegt, gleichsam wie eine Hilfskonstruktion, halbsichtbar hinter den Ornamentlinien des letzteren. Alle die rationalen Vernunftideen, deren Unkonstruierbarkeit Kant bewiesen hatte, werden regulativ als bekannt vorausgesetzt. Auf diese Weise wird der rationale Bestandteil der Humanitätsidee festgelegt, und man gewinnt ein eindeutiges Schema, dessen Ausfüllung noch eine Reihe von individuellen Möglichkeiten zuläßt.

b) Eben deshalb, weil das Individuum im Zustande der Humanität mehr als Repräsentant der logischen Gattung ist, hat jener Zustand einen teleologischen Charakter. Er bedeutet eine Wertverfassung, eine Heraushebung des Menschlich-Wertvollen. Er ist daher nicht ein Gebilde, das in rezeptivem Aufnehmen, im bloßen Schieben und Reagieren entstanden wäre, sondern er bedeutet eine *schöpferische* Kombination, schöpferisch nicht im Sinne einer Schöpfung aus Nichts, sondern in dem Sinne, daß die subjektive Kraft aus sich heraus die Art der Kombination und die Stärke, die dem einzelnen Moment zukommt, bestimmt. Dieses Verfahren ist der künstlerischen Produktion durchaus verwandt; so wie der Künstler nicht bloß Gegebenes nachahmt, sondern es unter das ideelle Gesetz der Form stellt, so setzt die Humanität einen schöpferischen Formtrieb, einen Bildungstrieb von gleichsam plastischer Art voraus. Was hier geformt wird, sind menschliche Werte und Kräfte. So ist Kants Ethik schöpferisch, weil sie dem beherrschenden Werte der Pflicht alle andern untergemeindet: die Kraft des Pflichterlebnisses wird zur schöpferischen Form für alle übrigen. So ist das Christentum schöpferisch, weil es gerade die *gehemmten* höchsten Werte der Einzelseele zu beherrschenden Faktoren seines Lebensideals macht. Und ganz so ist schließlich ein Nietzsche schöpferisch, wenn er eine neue Rangordnung der Werte proklamiert. Gerade

die beiden letzten Beispiele aber bringen uns auf die dritte Analogie der Humanitätsverfassung mit dem Ästhetischen.

c) Es gibt mannigfache Formen der Humanität; sie wechseln mit Zeiten und Menschen. So gibt es auch wechselnde Ideale der Schönheit und des Stiles. Da der ästhetische Wert nur erlebt, nicht in Begriffen deduciert werden kann, so ist es auch nur eine Frage des ästhetischen Erlebnisses, welche Form der Humanität die wahrhaft höchste Lebenshöhe bedeutet. Wenn es möglich wäre, die Humanität auf ein System höherer Zwecke als Mittel zu beziehen, so wäre es möglich, sie von hier aus zu kritisieren. Diesen Versuch machen alle, die die Humanitätsidee ins Metaphysische umgedeutet haben. Von einem als fest angenommenen metaphysischen Weltzusammenhang aus läßt sich die Funktion der Menschheit in teleologischer Weise bestimmen. Es liegt jedoch am Tage, daß jenes metaphysische Bild ganz aus unsern innern Erlebnissen und Werten genommen und daher von ihnen abhängig sein wird. Es gibt keine höheren Zwecke als die, die wir als die höchsten erleben. Die einzelnen Individuen mögen darüber miteinander in Kampf treten: dann bleibt der Sieg der größeren produktiven Kraft, und in unsrer Phantasie haben wir die Möglichkeit und den Maßstab, fremde Lebensformen zu vergleichen und zu prüfen. Dies ist genau der gleiche Weg, auf dem auch die Höhe des Geschmackes vergleichend geschätzt werden kann. Selbst Kant hat keine andre Begründung für das Pflichtgebot gesucht und gegeben, als daß es als absolut höchster Wert erlebt wird, und Herbart hat nicht unrecht gehabt, als er das moralische Urteil ein ästhetisches nannte. Doch ist diese scheinbar ästhetisch-subjektivistische Zersplitterung des moralischen Urteils eingedämmt durch die Tatsache, daß sowohl in den ästhetischen Gebilden als in der Humanitätsverfassung, wie wir sahen, ein entschiedener Allgemeingiltigkeitsgehalt gebunden ist, der auf strenger logischer und objektiver Gesetzlichkeit beruht. Von diesem Bestandteil aus ist eine strengere Kritik der Lebensformen möglich, eine Kritik, die sich nicht nur auf subjektive Wertmaßstäbe des Erlebens, sondern auf feste, giltige Zusammenhänge beruft. Hierin liegt die Objektivität der Humanitätsidee. Und gerade da sie auf der Tendenz zu einem vollen Erleben beruht, so wird sie am meisten gesättigt sein von den Erfahrungen gesetzlicher Realität und wird so ihrem Grundwesen nach eine ständige Selbstkritik über sich üben müssen.[1]) Man könnte diesen Allgemeingiltigkeitsgehalt als die rationale Basis für die ästhetische Theorie der

[1]) Diese ethische Bedeutung der Tendenz zum vollen Erleben hat neuerdings Th. Lipps besonders betont.

Humanität bezeichnen. Jede Ästhetik aber kommt schließlich an eine Höhe, wo ihre Analyse nichts mehr vermag. Die ästhetische Höhe, die in einem Kunstwerk oder einer menschlichen Bildungsform liegt, kann nur erlebt werden. Das Erlebnis ist eine Steigerung des Lebensgefühls, die mit anderen Steigerungen nur verglichen werden kann, indem man diese ebenfalls erlebt oder nacherlebt. Darin liegt die eigentliche sittliche Reflexion; sie ist es, die aus der sittlichen Produktion — wie der Künstler aus der ästhetischen — gewisse Regeln und Formeln abstrahiert, an die der einzelne Schaffende anknüpft. Daher im ganzen die Kontinuität der künstlerischen Technik wie der sittlichen. Das Ganze selbst aber kann niemals an einer Theorie gemessen werden; denn das Schaffen geht der Theorie voran. Der höher Erlebende schafft Höheres; erst nachträglich wird es in Maximen umgesetzt. —

Die Form, in der ein solches Ziel des Schaffens ausgesprochen wird, ist die I d e e; und ihren ästhetischen Charakter hatten wir bereits im Anfang entwickelt. So wie dem schaffenden Künstler eine Idee vorschwebt, die er konkret darstellen will, so leitet uns in unsrer ethischen produktiven Bildung eine Idee. Und zwar ist es nun die Eigentümlichkeit der Humanitätsidee, daß sie in frohem Diesseitigkeitsgefühl jede Askese, ja jede Resignation ablehnt. Dies unterscheidet sie vom Stoizismus und von jeder supranaturalistisch begründeten Ethik. Sie richtet sich mit voller Kraft auf das Hier (ohne deshalb die Motive für ein Dort ganz zu übersehen oder zu ersticken). Der Inhalt jenes Kunstwerkes, das die Humanität darstellt, ist die absolut höchste Steigerung des Menschenwertes, gleichsam das Maximum kompossibler Daseinswerte, nicht quantitativ, sondern intensiv genommen. Damit dokumentiert sie ihren Ursprung aus L e i b n i t z s c h e m Geiste. Freilich, über die Wege zu diesem Ziel spalten sich die Ansichten, und gerade im Kampf der entgegengesetzten Richtungen findet die Abwägung und Auseinandersetzung statt. Doch steht für diese Ethik e i n e Direktive absolut fest: nämlich die, daß tatsächlich das Ganze der überhaupt erreichbaren Lebenswerte in Bewegung gesetzt werde. Anders ausgedrückt: die Basis jeder Ethik muß die allseitigste Berührung mit der Realität sein, nicht nur die erkennende, von der die griechische Ethik alles erhofft hatte, sondern die wertende. Erst dann erstreckt sich die sittliche Lebensform auf das ganze Leben, während sie als bloße Teilform immer wieder mit Wertungen zusammenstoßen wird, die sie in ihrer Gestaltungsarbeit nicht berücksichtigt hat. Ein einseitiger Mensch kann kein sittlich hochstehender Mensch sein, wobei natürlich nur an die flache Einseitig-

keit gedacht ist, die sich den Realitäten entzieht, nicht an die starke, die das Endresultat eines sittlichen Kampfes, und deren Inhalt ein energischer sittlicher Wille ist.

Dadurch aber wird die Aufgabe der Humanität unendlich; denn jeder Mensch bleibt vermöge der Grenzen seiner Natur einseitig, auch die Genien. In unendlicher Annäherung an das Ideal bleiben wir daher. Nennen wir das Streben nach der Aufnahme des g a n z e n Lebens humanistisch, so ist jede große Ethik der Tendenz nach humanistisch. Auch Jesus Christus war Humanist, weil er das Ganze des Lebens in Rechnung zog. Weil aber stets einzelne Realitätenkreise verdeckt bleiben, die erst in einer neuschöpfenden Periode herangezogen werden, so hält sich jede neue Ethik für humanistischer als die alte: die der Renaissance und des Neuhumanismus hielt das Christentum für einseitig, Nietzsche will beide zugleich überwinden.

Wie also die Arbeit der Kunst unendlich ist, so auch die der produktiven Ethik. In immer neuen Ausschnitten stellt die Kunst das Leben dar, und immer wieder in neuen oder neu gedachten Beziehungen zur Idealität. So stellt sich auch die Idee des vollendeten Menschen in immer neuen ethischen Bildungen dar; jede erweitert in irgend einer Beziehung den Begriff der Menschheit, und keine vermag ihn doch je zu erschöpfen und in abgeschlossener Form vor uns hinzustellen, obwohl diese rationale Idee als Fiktion immer im Hintergrunde steht. —

Sollte diese Analogie ein äußeres Zusammentreffen sein? Sollte sie sich nicht noch tiefer deuten lassen? Wir haben bisher das ethische Schaffen des Geistes als eine Analogie zum Kunstschaffen betrachtet. Sollte das Verhältnis nicht eher umzukehren sein und die Kunst einen Abglanz bedeuten, der das eigentliche Wesen des Geistes in seiner äußeren, halbsinnlichen Projektion darstellt? Was uns zu dieser Wendung ein Recht gibt, wollen wir nunmehr kurz ausführen, um sodann einige Punkte anzudeuten, die dieser Theorie als verstärkende Bestätigung dienen können.

Das letzte, was der menschliche Geist sich zum Bewußtsein erhebt, ist er selbst in seiner ganzen Tiefe. Es ist, als ob ihm der unmittelbare Blick in sich selbst versagt wäre und er sich nur durch das Medium äußerer Projektionen hindurch verstehen könnte. Das Fernste scheint ihm das erste und Selbstverständliche. So zwingt er sich selbst fremde Gesetze auf, ehe er seiner Eigenwelt bewußt wird. Er denkt sich selbst in Analogien, die er auf andern Gebieten entwickelt und von dort auf sich zurück übertragen hat. In der Geschichte der Neuzeit können wir — freilich in abstrakter

Konstruktion — drei Analogien unterscheiden, die sich ablösen und der eigentlichen Struktur des Geistes immer adäquater werden: wir nennen sie die mechanische, organische und ideell-ästhetische. Indem wir sie überblicken, verlieren wir uns um so weniger in einen der Humanitätsidee fremden Gang, als Humboldt selbst in seiner Akademierede über den Geschichtsschreiber sie der Reihe nach erörtert und auf ihre Fähigkeit hin prüft, Kategorien für die Erfassung des Geisteslebens abzugeben. Auch Schelling und Hegel sind ja ähnlichen Wegen gefolgt.

1. Die mechanische Analogie. Die mechanische Naturwissenschaft bewies in den Zeiten Newtons und Galileis zum erstenmal eindringlich, daß in einem deduktiv-apriorischen Verfahren des Geistes gesetzliche Zusammenhänge der räumlich-zeitlichen Welt aufgedeckt werden können. Die abstrakte Fragestellung der Atomistik — im Altertum noch ein abenteuerlicher Versuch — erwies sich als fruchtbares Mittel, die physische Welt zu konstruieren, sie gleichsam aus logisch-rationalen Elementen entstehen zu lassen. Die Induktion wurde zur „Verifikation". Was lag näher, als dieses ertragreiche Verfahren für das Wesen aller Wissenschaft überhaupt zu erklären und diese Prinzipien von der Natur auf ihre Ursprungsstätte, den Geist, zurückzuübertragen? Sie konnten eben deshalb dort nicht völlig falsch sein, weil sie ja selbst dort ihren Ursprung hatten. So leistete denn die mechanisch-kausale Erklärung vorbereitende Dienste nicht nur für das individuelle, sondern auch für das gesellschaftliche Leben. Mechanische Kausalität, geometrische Methode, Maß und Zahl wurden angewandt, um die Zusammenhänge der Affekte, die Atomistik der Gesellschaft, den Mechanismus der Vorstellungen u. a. zu umschreiben. Vielleicht hat niemand diesen Standpunkt so radikal durchgeführt, wie Hobbes in seiner Psychologie und seinem Naturrecht. Aber fast alle Denker des Rationalismus kennen eine Mechanik der Affekte, die sie halb nach dem Vorbilde Epikurs, halb nach dem der Stoa konstruieren.[1]) Ebenso ist die ganze naturrechtliche Politik mechanisch orientiert: der Mensch gilt eben als ein Triebsystem, dessen Funktionsweise nach Art einer Maschine zu berechnen ist. Macchiavelli, Deskartes, Spinoza sind neben Hobbes die Klassiker dieser Denkweise. Sie war trotz ihrer hochgradigen Abstraktion unendlich fruchtbar, und so weit sie auch allenthalben über das Maß ihrer Berechtigung hinausging, so zäh war ihre Lebenskraft, die in der weithin herrschenden Psychologie Herbarts noch einmal ihre Macht erwies.

[1]) Vgl. Dilthey, Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts. Berliner Akademieberichte 1904.

Gleichwohl war dieser Versuch nur bestechend für eine Zeit, die weder für das von Leibnitz theoretisch entdeckte Unbewußte, noch für die Tatsache der Zeugung und Entwicklung, für das historische Wachstum und den innigen Zusammenhang aller Seelenäußerungen unter sich ein lebhaftes Gefühl hatte. Je tiefer das Geistesleben sich selbst differenzierte, je mehr es sich selbst zum Problem wurde, umsomehr mußten die psychologischen Kategorien sich wandeln. In dem Augenblick, als man die dunklen Vorstellungen anerkannte, mochte man auch noch, rationalistisch genug, nichts als Vorstellungen anerkennen, war es mit der Atomistik des Geisteslebens vorbei. Denn das Wesen der Atome ist ihre Gleichartigkeit und Gleichwertigkeit. Nun kommt der Gedanke der Entwicklung, der Stufenhaftigkeit des seelischen Lebens zu seinem Recht. Es ist kurz vor der Zeit, in der die organische Naturauffassung der Haller, Blumenbach, Herder emporblüht. In dieser Konzeption lagen überdies die Keime des neuen historischen Bewußtseins. Es entfaltete sich also

2. die organische Analogie. Zwar war die Struktur des Organismus noch nicht wissenschaftlich ergründet. Aber man hatte doch ein Bewußtsein für seine Eigenart: gegenseitige, unaufhebbare Bedingtheit der Teile durcheinander, Fortpflanzungsfähigkeit und innere Zweckmäßigkeit. Nur mit solchen Gebilden, erkannte man, durfte das geistige Leben verglichen werden. Das Individuum wie der Volksgeist sind Organismen, beseelt von einem lebendigen Bildungstriebe, der Wachstum, Entwicklung und Form bedingt, erfüllt von teleologischen Instinkten und Trieben. Aristotelische Gedanken wachen wieder auf. Alle Teile in einem geistigen Ganzen hängen innig, geradezu organisch zusammen. Man entdeckt eine Dualität der Kräfte (Polarität). Man glaubt an die Lebenskraft; man bemerkt die Differenzierung der Teile und einen Kampf ums Dasein, der durch einen gegenwirkenden Trieb zur Bildung höherer Lebenseinheiten (Integration) paralysiert wird. Ja man erkennt sogar, daß die organische Chemie von ganz anderen Prinzipien beherrscht wird als die anorganische; um so mehr ist man geneigt, solche chemischen Analogien auch für die Umschreibung geistiger Tatsachen anzuwenden. Das organische Prinzip wird zum universalen Weltprinzip erhoben. So wenig man noch immer den organischen Bildungsgesetzen beizukommen weiß, erhebt man doch die A n a l o g i e zum durchgehenden Prinzip des Organischen und also der Welterklärung. Dieses metaphysische Prinzip spricht sich aus in dem Begriff der relations bei Shaftesbury, der rapports bei Diderot und Montesquieu, des Analogischen bei Herder, Moritz und Goethe bis zu Schelling hin.

Die Termini Bildung, Organisation, Entwicklung, Zeugung etc. werden geradezu psychologische Ausdrücke, und während Kant im wesentlichen noch am Triebmechanismus, auch für die Geschichte, festhält, entsteht eine monistische Erklärungsweise, die keinerlei wesentliche Unterschiede zwischen der „Entwicklung" des Geistes und der Natur kennt. Von hier aus ist nur ein Schritt zur ästhetischen Analogie. Wie sehr sich Kunstwerk und Organismus in ihrem Wesen für das Denken der Zeit naherücken, beweist Kants Kritik der Urteilskraft, deren beide Teile keineswegs zufällig aneinandergeleimt sind. Ist doch schon bei Shaftesbury die Natur die große, harmoniedurchwebte Künstlerin und Bildnerin; in allen ihren Schöpfungen befolgt sie eine ausgesuchte Technik, die nicht mechanisch zu deuten ist, sondern als ein zweckmäßiges Verfahren aufgefaßt werden muß. Leibnitz' Begriff des Unbewußten gibt ein Mittel an die Hand, um die Genialität des organischen Zeugens und des künstlerischen Schaffens einander zu nähern. Beide Gestaltungstriebe sind im Innersten einander verwandt, und das menschliche Kunstwerk ist nach K. Ph. Moritz nichts als ein Abbild der Ordnung und Harmonie in der organischen Natur, nur in einem kleinen, den subjektiv menschlichen Fassungskräften angemessenen Maßstab. Jetzt stehen sich daher die beiden Sätze fast unmittelbar gleich: „Der Organismus ist ein Kunstwerk" und: „Das Kunstwerk ist ein Organismus". Die Vollkommenheit und Zweckmäßigkeit beider ist innerlichst verwandt. Damit aber ist die dritte und bis jetzt höchste Stufe der Analogie erreicht, die jedoch durch die Ideenlehre noch in eine tiefere Formel gefaßt wird und einen neuen metaphysischen Hintergrund erhält.

3. Die ideell-ästhetische Analogie. Solange eine entschiedene Kluft zwischen den oberen und unteren Seelenvermögen angenommen wurde, war es unmöglich, den Menschen als Totalität aufzufassen. Anfangs schien es, als sollte diese Kluft überbrückt und ein kontinuierlicher Übergang vom Geistigen zum Sinnlichen geschaffen werden durch die Entdeckung des ästhetischen Zwischenreiches. Diese Bewegung wurde jedoch unterbrochen durch die Erneuerung des schroffen Dualismus bei Kant. Doch wurde die alte Tendenz in neuer Form verwirklicht: was das Vorstellungsspiel der Monaden erklären sollte, leistete nun der Gedanke, daß die Sinnenwelt als Symbol der geistigen Welt angesehen werden könnte. Die Natur wurde ein Symbol des Geistes und der Freiheit; dies aber konnte sie nur auf Grund einer ursprünglichen Identität. Wenn sich die plastische Kraft des Geistes einen organischen Leib schafft, so liegt darin die erste Andeutung seiner künstlerischen Struktur. Und in dieser Linie nun wird Kant fortgebildet. Schon er

selbst unterliegt gelegentlich solchen Einflüssen, so sehr sie ihm selbst innerlich zuwider waren; so z. B. in den geschichtsphilosophischen Aufsätzen, in der K. d. U. und besonders in seiner Lehre von Genie. Beide Richtungen: Kants ursprünglicher Dualismus und die von Shaftesbury, Sulzer, Herder, Moritz herkommende organische Naturauffassung verschmelzen jetzt in der Form mit einander, daß der Natur zwei Schichten zugeschrieben werden: eine höhere, geistige Potenz (die Idee) und eine niedere, die eigentlich naturhafte. So überträgt z. B. Schiller in seinem „Kallias" die Freiheit und sittliche Autonomie Kants in den Naturzusammenhang: Freiheit wird für ihn in ganz metaphysischer Weise eine Analogie des inneren Bildungstriebes, des immanenten Formstrebens, der Entelechie der Organismen. Was er hier für die Naturobjekte allgemein aufstellt, führt er in „Anmut und Würde" für den Menschen allein durch, und noch mehr subjektiviert erscheint dieser Gedankengang in den Briefen „über ästhetische Erziehung". Denn diese Briefe betreffen garnicht mehr das objektive Kunstwerk, sondern das Subjekt als ein zur Kunst geborenes, zur Kunst organisiertes. Es bedeutet eine ausdrückliche Übertragung ästhetischer Kategorien auf die geistige Organisation, wenn Schiller Stofftrieb und Formtrieb von einander sondert.[1]) Diese beiden, in Kants Erkenntnistheorie eine so zentrale Rolle spielenden Begriffe, werden damit in ihre eigentliche Heimat, den synthetischen Geist, zurückgeführt und als seine Grundäußerungen begriffen. Schon die alte Ästhetik hatte Einheit in der Mannigfaltigkeit als subjektives Vollkommenheitsprinzip aufgestellt. Nun erkannte man: Der Geist strebt nach Fülle des Stoffes, nach Universalität, aber nicht wie ein indifferentes Gefäß, sondern mit formender Assimilationskraft. Dies also ist es, was zuletzt in dem von der Aufklärung übernommenen Gedanken der ästhetischen Erziehung liegt, daß die Organisation des Geistes selbst eine künstlerische ist, und daß die Kategorien der Ästhetik nicht nur auf das ästhetische Objekt, sondern in einem weit umfassenderen Sinne auf das Subjekt Anwendung finden.

Dabei liegt nun unzweifelhaft im Hintergrunde jener ästhetische Monismus der Shaftesbury und Giordano Bruno. Schon der erstere hatte ja den vollendet sittlichen Menschen als ein Kunstwerk, als einen virtuoso betrachtet, weil er in sich die Harmonie des Uni-

[1]) Sie entsprechen der oben gegebenen Unterscheidung von Universalität und Totalität. Die Individualität tritt bei Schiller relativ zurück.

versums nachbildet und sich selbst ihrem Zusammenhang eingliedert. Und Heinrich von Stein betont mit Recht, daß Shaftesburys Naturbegriff eigentlich nur die innere ethisch-ästhetische Erfahrung ins Objektive projiziert. Deshalb aber wächst nach ihm und Leibnitz, den beiden Philosophen der universellen Harmonie, die ästhetisch-reflektive Arbeit so ins Ungeheure, weil sie ein Mittel zum tieferen Selbstverständnis und zur intensiveren Selbstkultur ist. Sulzer erfaßt diesen Gedanken zuerst in seiner weittragenden Bedeutung; Schiller vertieft ihn und gliedert ihn den Kantischen Kategorien ein. Es mag vieles daran noch mystische Intuition geblieben sein, vieles bei Schelling zur grundlosen Spekulation geworden sein, so liegen doch hier Denkmotive, die wir unter keinen Umständen als völlig unbegründet ansehen dürfen.

Am wichtigsten aber wird nun in diesem Zusammenhange der Begriff der Idee. Wenn das Leben des Geistes in den Ideen gipfelt und wenn diese Ideen — nach Kant — als reine Gedankendinge leer sind, so kommt alles auf die sinnliche konkrete Darstellung der Ideen in (freilich nie ganz adäquaten) Symbolen an. In ihnen also prägt der Geist seine eigene Form dem Naturzusammenhange auf. Nichts andres aber tut der Künstler. Die künstlerische Natur des Geistes zeigt sich also vor allem darin, wie er sich für seinen höchsten Gehalt anschauliche Symbole schafft, sei es in Religion, Metaphysik oder Ethik. Hier tritt die sinnlich-geistige Natur des Menschen am deutlichsten hervor: seine Gebundenheit an den materiellen Zusammenhang in Zeit und Raum, und sein sehnsüchtiger Flug über diese Schranken hinaus. Unmöglich könnte der Geist in der Phantasie sich zur Idealität erheben, unmöglich könnte er Gebilde schaffen, in denen sich das Einzelne mit dem Allgemeinsten und Höchsten vermählt, wenn er nicht ursprünglich von künstlerischer Struktur wäre. Erst in dieser letzten und dritten Analogie also erfaßt der Geist sein eigenes Wesen, und nur in ihren Kategorien kann er selbst in seinen höchsten Äußerungen umschrieben werden.[1]) — —

Die Bestätigung für diese These finden wir in einigen Tatsachen, die ohne einen derartigen Zusammenhang nicht verständlich wären: nämlich in der Lebenserweiterung durch die Kunst, dem künstlerischen Charakter der Interpretation und in der Funktion der Kunst als Weltanschauungsausdruck.

---

[1]) Andre haben die rein logischen Kategorien als die eigentlich geistigen aufgefaßt. Es ist klar, daß sie in jenen genannten mit befaßt sind, während sie umgekehrt enger sind als die ästhetischen und daher auch weniger ausdrücken.

1. Die Regulierung für Formtrieb und Sachtrieb des Menschen fand Schiller im Spieltrieb, m. a. W. in der Kunstbetätigung. Die Kunst wendet sich an die Phantasie; sie setzt in der Phantasie des Menschen auch diejenigen seiner Kräfte in Bewegung, die das wirkliche Leben an ihm nie entfalten würde; sie weitet ihn also aus, indem sie ihm durch das Medium der Einbildungskraft Leidenschaften, Handlungen, Gedanken gibt, die er als Mensch wohl hat, aber eben nicht als d i e s e r Mensch. Und zwar gibt sie ihm diesen Stoff in einer zubereiteten Form, gleichsam zugespitzt auf diejenige Idealität, die dem Genießer selbst zugemutet wird, erhoben auf eine Höhe, zu der er sich erst erheben soll. Wir meinen damit dasselbe, was die Ästhetik auch als „Bedeutsamkeit" bezeichnet hat. Ohne diese Befruchtung der Phantasie durch die Kunst würden wir nur einen verschwindend kleinen Kreis des Menschlichen ausmessen. Das Bedürfnis des Menschen nach Kunst ist einerseits identisch mit seinem Streben nach Universalität, andererseits mit seinem Streben nach Form. Die Kunst muß Wahrheit haben, weil sie das Leben erweitern soll, aber auch Idealität, weil sie es formen soll. Dies hat die Ästhetik des Dubos und die an Leibnitzens Monadenlehre anknüpfende Theorie in ihrem Prinzip „Einheit in der Mannigfaltigkeit" bereits richtig erkannt. Dadurch wird nun auch die ethische Bedeutung der Kunst verständlich. Begriffe wie „Lösung des Konfliktes" und „Läuterung der Leidenschaften" entsprechen dem formenden Einheitsstreben des Geistes, das sich in der Kunst ebenso wie im Erkennen und im Sittlichen offenbart. Illusion, Furcht, Mitleid andrerseits bedeuten die stoffliche Erweiterung, die uns jede wahre Kunst gibt. Zugleich zeigt sich die Einseitigkeit der Problemkunst ohne Lösung. Erst wenn der Stoff von einer zugleich sittlich mächtigen Künstlerseele aufgenommen und durch deren ethische, d. h. allgemein-geistige Gestaltungskraft hindurchgegangen ist, gewinnt die Kunst eine ethische Bedeutung und der Spieltrieb seinen höheren Gehalt. — Schließlich sei bemerkt, daß die rein stoffliche Bereicherung auch durch Psychologie und Geschichte geboten werden kann, weniger aber das Vorbild der Form, das in der geheimnisvoll harmonischen und klärenden Wirkung der Kunst zu Tage tritt. Wir kommen damit auf das zweite.

2. Es wird häufig behauptet, daß wir fremdes Geistesleben nicht durch rein logische Operationen, sondern nur auf künstlerischem Wege zu erfassen im stande sind. Wir wollen annehmen (was wir übrigens nicht glauben), daß die Erkenntnis der Natur auf streng logischem Wege möglich wäre, so erhebt sich die Frage, weshalb die Interpretation auf geisteswissenschaftlichem Gebiet nicht ohne

künstlerische Intuition denkbar ist. Die landläufige Antwort lautet: weil die Komplikation der beteiligten Faktoren hier so groß ist, wie nirgends im Naturgebiet. Damit ist der organische Zusammenhang, der bei der Erkenntnis der Geistesgebilde nicht abstrakt verflüchtigt werden darf, anerkannt. Aber die Bestimmung ist doch noch zu ungenau. Auch die Interpretation beruht auf der Annahme einer festen Gesetzlichkeit. In der Phantasie stellt der Verstehende ein Bild her, in dem sich seine Subjektivität mit der des Objektes in neutralen Zügen deckt. Je mehr diese Zurückführung auf Allgemeinmenschlich-Verständliches gelingt, um so weiter geht die Identifikation beider. Trotzdem wäre kein Grund ersichtlich, weshalb dieses alles nicht auch auf streng logische Operationen zurückführbar sein sollte. Er kann nur darin gefunden werden, daß jene allgemeine Gesetzlichkeit selbst bereits eine künstlerische ist; daß sie nicht auf dem Kausalmechanismus isolierter Elemente beruht, sondern auf einem Formprinzip. Jedes geistige Ganze individueller und sozialer Natur ist ein Formgebilde, und das einzelne Moment kann immer nur von diesem Ganzen aus verstanden werden. Eben deshalb aber muß die interpretierende Phantasie selbst die Formkraft besitzen, um in sich selbst dieses Ganze nach einigen gegebenen Materialien zu entwerfen. Und hierauf beruht die künstlerische Bedingtheit jeder Interpretation, ihre Unlehrbarkeit für jeden, dem die geniale Anlage fehlt, in seiner Phantasie ein Ganzes zu schaffen. — Wiederum verwandt damit ist das dritte.

3. Mehr als je betont man jetzt wieder, daß es keine Weltanschauung ohne künstlerische Intuition gebe, ja daß Weltanschauung überhaupt nur innerhalb der Kunst erarbeitet werden könne. Nicht alle, die diesen Satz aufgestellt haben, haben sich die Mühe genommen, ihn zu begründen. Sofern man die Weltanschauung in einer Humanitätsverfassung gipfeln läßt, glauben wir im vorangehenden die Hauptgründe bereits angedeutet zu haben. Noch einmal kurz zusammengefaßt, liegen sie darin, daß in jeder Weltanschauung zweierlei sich gegenübertritt und durchdringt: eine Individualität und der (mindestens postulierte) allgemeine Weltzusammenhang, der jedoch nur z. T. in jene Individualität einzugehen und mit ihr zu einem Ganzen zu verschmelzen vermag. Auch in der strengsten Metaphysik hat man wohl zuletzt diese Entstehungsprinzipien entdeckt und sie so als ein Kunstwerk entlarvt, das zugleich als ästhetische Komposition verstanden werden muß, nicht als rein intellektuelle Leistung. Das Ideal einer individualitätfreien Metaphysik wäre der völlig durchgeführte kritische Positivismus aller Gebiete. Dies Ideal aber ist an sich ebenso

unerreichbar wie die Universalität der humanistischen Verfassung: wir kennen nur eine Totalität, nicht eine Universalität, lassen aber, faute de mieux, eins in das andre verschwimmen. Wenn wir trotzdem das Ideal nicht aufgeben, so liegt das in der unbezwinglichen Tendenz auch des individuellen Geistes zur All-Einheit, in seiner synthetischen Funktion, die in Kunst, Ethik und Wissenschaft gleich wirksam ist und schließlich in der Weltanschauung die künstlerische, sittliche und wissenschaftliche Einheit zu einer höchsten Formeinheit zusammenschmilzt. Eben diesem Prozeß wollen wir hier nachgehen und das Totalitätsstreben als die eigentliche Wurzel der sich selbst nicht verstehenden Metaphysik nachweisen. Statt Metaphysik bieten wir dem Geiste Humanität als die weiteste und **objektivste** Verfassung, deren er fähig ist, als den lebensvollen Gipfel des Welt- und Menschenverständnisses. Ähnliche Gedanken sind in letzter Zeit wiederholt aufgetaucht. So erwarten die Neukantianer zuletzt die Ausfüllung des formalen Schemas von einer persönlichen Produktivität, einer schöpferischen Kunst. Auch Riehl scheidet die Philosophie als Wissenschaftslehre von der Philosophie als Geistesführung und charakterisiert die letztere als Kunst. Man gibt damit nur zu, was Rousseau, Goethe, Schiller, Novalis praktisch geübt haben und was insbesondere der Wagnersche Kreis (H. v. Stein, Gobineau, der junge Nietzsche) in der Nachfolge Schopenhauers für sich in Anspruch nimmt: daß nämlich das Kunstwerk Ausdruck, ja alleiniger und höchster Ausdruck einer Weltanschauung sein kann. Freilich wird dabei oft zweierlei übersehen: einmal, daß nur dann aus der Kunst wirkliche Weltanschauung und Philosophie wird, wenn sie im höchsten Grade mit Allgemeingiltigkeitsgehalt, also doch auch mit positiver Wissenschaft gesättigt ist;[1]) und zweitens, daß es eine theoretische Reflexion über diese Art des Kunstschaffens geben muß, die der Ästhetik entspricht und die Tendenz nach Allgemeingiltigkeit noch weiter bis in diese letzten produktiven Zusammenhänge fortsetzt. Es muß also der Versuch gemacht werden, eine Ästhetik der ethischen Persönlichkeit zu schaffen, und erst diese wird das Wesen der höchsten Formgebung ergründen oder doch ins Bewußtsein heben. Denn da der denkende Geist überall Zusammenhänge und Gesetze sucht, so kann er sein Streben auch diesem Geheimnis gegenüber nicht unterdrücken. —

---

[1]) Vgl. hierzu und zum Ganzen Dilthey in der „Kultur der Gegenwart", Abt. Systematische Philosophie: „Das Wesen der Philosophie"; besonders S. 49 ff. 55 ff.

Alles dies also bestätigt die ästhetische Struktur des Geistes; und wir können abschließend hinzufügen, daß eben diese Erkenntnis die tieferen Motive der deutschen Ideenlehre ausmacht, von der ja die Humanitätsidee nur ein Teil ist. Es ist mehr als zeitlich bedingte Wendung, daß die Fortarbeit der deutschen Denker an die K. d. U. anknüpft. Denn erst hier hat Kant das Problem des Geistes im Zusammenhange erfaßt und den Ideen, die ihm sonst eine destruktive Tendenz nachsagen könnten, einen neuen Sinn gegeben. Deshalb aber ist die ganze nachfolgende Philosophie auch nicht mit dem Maße einer abstrakten Erkenntnistheorie zu messen, sondern sie ist zu nehmen als das, was sie ist, als Geistesphilosophie. Wir werden sehen, daß auch Humboldt ihr nebenzuordnen ist und daß seine Psychologie, Ästhetik und Ethik schließlich mit innerer Notwendigkeit auf die Ausbildung der Ideenlehre hindrängen, deren Ursprung und Wesen uns vielfach trotz alles idealistischen Geredes verloren gegangen ist.

III. Die Beziehung der Humanitätsidee zur Wissenschaft ist ein Problem von fundamentaler Bedeutung, das hier nur gestreift werden kann. Rein konstruktiv betrachtet, ist sowohl ein feindliches als ein freundschaftliches Verhältnis der Humanitätsverfassung zur Wissenschaft denkbar. Was zunächst das erste betrifft, so sprechen dafür folgende Gründe:

Es gibt zwei Grundverhaltungsweisen des menschlichen Geistes: eine wertfreie und eine wertbestimmte. Die erste wird nur in relativem Sinne wertfrei genannt, weil sie ausschließlich auf einen Wert gestimmt ist: den Wert des Erkennens. Für dessen Charakteristik hat vielleicht niemand so viel getan wie J. St. Mill. Sie kann zwar mit einem Merkmal nicht erschöpft werden, doch steht bei ihr im Vordergrunde der Zweck der Vorausberechnung, unabhängig von allen an das Eintreten geknüpften subjektiven Werterlebnissen, der Gedanke der Technik und Lebensführung. Dieses Merkmal trifft jedoch für die Geschichte nicht zu, da es sich hier um objektive Konstruktion eines vergangenen Zusammenhanges handelt. Hier nimmt also das Objektivitätsproblem noch eine besondere Gestalt an, wie es überhaupt in allen Geisteswissenschaften dadurch erschwert wird, daß es sich in ihnen um eine wertfreie (d. h. von individuellen Werten freie) Erkenntnis von Wertzusammenhängen handelt. Überall, wo dieses Streben nach objektiver Erkenntnis zur bewußten Tendenz geworden ist, rede ich von positiver Wissenschaft. Ihr Grundzug ist das Absehen von aller individuellen Wertung.

Demgegenüber ist nun die Humanitätsverfassung ein im höchsten Maße wertbestimmter Zustand des Individuums. Während das Moment der Universalität eine objektive Verfassung möglich zu machen scheint, sind in den beiden anderen Momenten: der Individualität und der Formung zur Totalität zwei Prinzipien gegeben, die zunächst noch nicht objektiver Deutung fähig sind. Zwar ist auch dieser Versuch gemacht worden, und es ist ein an sich möglicher Gedanke der Neukantianer, daß die Objektivitätskritik, die wir in den Wissenschaften anwenden, ausgedehnt werden könne bis in die höchste Wertkonstitution des Subjektes. Da man sich aber mit formalen allgemeingiltigen Werten bisher begnügen mußte, so beweist dies, daß man über die Forderung und Fragestellung noch nicht hinausgekommen ist. Inhaltlich bleibt es bei den persönlichen Stellungnahmen und Subjektivitäten, deren Gesetz uns noch unergründet ist. Ganz so finden wir ja auch in dem großen Wurf des Künstlers zwar einen Zug von typischer Geltung, und doch zugleich eine Produktivität aus eignem Recht, die eben s e i n Werk ist und Vorrecht des Genies erscheint.

Dies beides also: Positivität und persönliche Selbstheit, scheint in einem naturnotwendigen Gegensatz zu stehen. Aber zugleich sehen wir doch die Möglichkeit einer Vereinigung.

Denn so energisch die Humanitätsverfassung sich die Welt zu formen strebt, so weit und frei ist doch ihre Stimmung zur Aufnahme der Dinge. Sie möchte ja alles umfassen, und zwar durchaus in seiner eignen, objektiven Art, so wie es i s t; und vor allem möchte sie alles Menschliche rein in sich aufnehmen, zunächst nicht richtend und wertend, sondern mit weiter Seele verstehend und duldend. Das Moment der Universalität also ist ohne den entschiedensten Zug zur positiven Wissenschaft garnicht zu denken. Humanität und Positivität fordern sich, oder wir haben an Stelle reiner Menschlichkeit den beschränktesten Subjektivismus.

Wie ist diese Gegensätzlichkeit zu lösen? Ich glaube nur so, indem man sie nimmt, wie sie ist: In Wahrheit ist beides in der Humanität miteinander verbunden: man kann sie in zwei Richtungen gleichsam durchleben: in der Richtung auf höchste Objektivität, die das Individuum allmählich zum reinen Menschheitsideal emporläutert; und in der Richtung auf kräftige Individualität, d. h. auf energische Durchsetzung gerade d e r Momente, die in der besonderen Bildung Gestalt empfangen haben und die sich nun mit dem Rechte i h r e r Realität wehren gegen andere, die in anderen Bildungen Gestalt gewonnen haben. Jeder K a m p f der Individualitäten ist Beweis, daß sie sich messen und vergleichen wollen, und daß ihre

Kraft mit in dem Maße ihres Objektivitätsgehalts begründet ist. Die Humanitätsidee läßt also das Ideal einer höchsten objektiven Geistesverfassung nicht fallen, sondern strebt diesem Ziele nach. Zugleich aber hat sie nun Verständnis für die Art dieses Kampfes, der niemals bloß intellektuell, sondern immer auch ästhetisch-produktiv ist. Sie erkennt das Recht und den Wert der einseitigen Bildungen, ein Standpunkt, auf den sich die bloße Logik niemals stellen könnte, der nur bei Heranziehung ästhetischer Methoden denkbar ist. So aber hat die Humanitätsidee die Möglichkeit, ohne Schwäche tolerant zu sein. Denn Toleranz aus Schwäche ist niemals ein ethischer Wert; aber trotz entschiedener Kraft tolerant zu sein, ist das große Problem, dessen Grenzlinien nur das Leben lehrt, und keine Theorie. Die Humanitätsidee ist daher auch der einzige Weg zu einer individuellen Erziehung. Sie allein ermöglicht es, daß sich der Erzieher ein Phantasiebild von dem besonderen Ideal seines Zöglings entwirft. Und doch leben beide in einer gemeinsamen Welt, haben beide das Bewußtsein, dem gleichen höchsten Wert nachzuleben, der freilich nur gesellschaftlich darstellbar ist, so wie sich das Ideal menschlicher Schönheit in zahllosen Individuen bricht.[1]) Das Wesen der Humanität also ist eine Vermittlung zwischen der nominalistischen und der realistischen Auffassung des Ideals; es gibt nach ihr weder bloß individuelle noch bloß allgemeingiltige Geistesverfassungen, sondern nur beides ineinander geschmolzen und in einem verschiedenen Sättigungsgrade. Dem Nominalismus in seiner radikalen Durchführung entspräche der Relativismus der Werte, dem Realismus ein leerer Formalismus der Werte. Der Überzeugung aber, daß das Allgemeine und Besondere niemals isoliert gedacht werden können, entspricht auf dem Gebiete der Werttheorie die Humanitätsidee. —

Es ist also entschieden zu betonen, daß die Humanität durchaus nach positiver Wissenschaftlichkeit strebt; aber diesem ist doch eine doppelte Ergänzung hinzuzufügen. Erstens ist der Begriff der Positivität ebenfalls nur ein Annäherungswert, der mannigfachen Wandlungen unterworfen ist. Vor allem handelt es sich nicht um ein rein passives Aufnehmen des Stoffes, sondern es treten bestimmte subjektive geistige Kategorien ins Spiel, in denen sich die eigentliche Erkenntnisleistung vollzieht. Diese Kategorien werden erst allmählich fixiert. Und so stark diese Lästerung gegen die Erkenntnistheorie klingen mag: sie wurzeln doch trotz aller Kritik noch immer in Intuition und Metaphysik. Es gibt also keine vollendete Posi-

[1]) Vgl. m. Aufsatz: „Grundfragen der philosophischen Pädagogik". Blätter für die Fortbildung des Lehrers und der Lehrerin (Noth) 1907.

tivität, sondern nur die Tendenz dazu. Zu Humboldts Zeiten waren die Kategorien der Naturwissenschaft in einer Umbildung begriffen, die uns fast anarchisch erscheint, vielleicht deswegen, weil die Naturerkenntnis damals unter stark geisteswissenschaftlichen Einflüssen stand. Weniger befremdend erscheint es uns heute, die Geisteswissenschaft unter naturwissenschaftlichen Einflüssen zu sehen, obwohl doch die Naturerkenntnis nicht beanspruchen kann, alle objektiven Realitäten zu besitzen. Beides galt und gilt zu seiner Zeit als positiv; diese Kategorien also wechseln, und man könnte von einem wechselnden Erkenntniskoeffizienten des Geistes sprechen.[1]) Das Streben nach Wirklichkeit bleibt dasselbe, der Begriff der Wirklichkeit aber ist erheblichen Wandlungen unterworfen. Nun ist es verständlich, daß die Grundverfassung des Geistes selbst unwillkürlich auf seine Erkenntnisfunktionen einwirkt. So wird z. B. ein Historiker, der von der Idee der Humanität erfüllt ist, in der Interpretation unwillkürlich den Maßstab der Humanität anlegen. Wir werden dies Verfahren nicht als positiv genug gelten lassen, uns aber vielleicht über unsre eignen subjektiven Antizipationen auch nicht klar werden. Dahin gehört z. B. heute die Anwendung des Entwicklungsgedankens auf den ganzen Umfang der Geschichte, dessen positives Recht noch nicht erwiesen ist.

Und damit hängt nun das zweite schon eng zusammen: Die Humanitätsverfassung bietet so wenig als eine andere völlige Gewähr dafür, daß keine irrigen subjektiven Faktoren in das Erkenntniswerk mit einfließen. Nicht nur die Geisteswelt, sondern auch die Natur wird von der Bewußtseinskonstitution gerade der Humanität aus gesehen werden, und sollte dies auch an den einzelnen Kategorien noch nicht mit voller Deutlichkeit hervortreten, so würde es aus dem Gesamtbilde dieser Erkenntnis unweigerlich hervorleuchten. Dem Historiker ist es ein fast selbstverständlicher Satz, daß alle positive Erkenntnis trotz ihrer Tendenz zur reinen Flächenhaftigkeit noch immer ganz bestimmte Kurven zeigt. Diese Kurven enthüllen ihre Gestalt und ihr Gesamtgesetz schon in der Gesamtansicht des betreffenden Gebietes, noch entschiedener aber in der Gesamtkonstitution des Geistes, der schließlich das Zentrum und das Formprinzip alles Erkennens bedeutet. Dies hat die spekulative Philosophie tiefsinnig erkannt.

[1]) Vgl. m. Aufsatz: W. v. Humboldts Rede „Über die Aufgabe des Geschichtschreibers“ und die Schellingsche Philosophie. Historische Zeitschrift, Bd. 100, 3.

Am deutlichsten tritt dies natürlich auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften hervor, und besonders in der historischen Auffassung. Die Forschung wird sich immer solchen Perioden zuwenden, die zu der gegenwärtigen Bewußtseinskonstitution in Beziehung stehen, und nicht nur die Forschung, sondern auch die Geschichtsphilosophie wird dadurch bestimmt. So haben wir mit der Humanitätsphilosophie innerlich verbunden die neuhumanistische Geschichtsauffassung, die den Gipfel der Geschichte in das Griechentum verlegt, weil ihr die Griechen als das absolut künstlerisch konstituierte Volk gelten. Ihr Schema ist bestimmt durch das Auftreten menschlicher Totalität: sie war da bei den Griechen, sie muß in neuer Gestalt und unter neuen Bedingungen von den Modernen verwirklicht werden. Diese Arbeit aber wird unmittelbar gefördert durch das Studium der alten Bildung; deshalb liegt in der Geschichte (und Psychologie) ein unmittelbar bereicherndes ethisches Moment. Dies ist — wie man sieht — durchaus eine Grenze der Positivität. Wir kommen damit auf unsre Anfangsbemerkung zurück: die Geschichtsforschung, und schließlich jede wissenschaftliche Arbeit, verläuft in drei Stadien: der Ausgangspunkt und der Zielpunkt sind durchaus subjektiv; nur das Mittelstadium, die eigentliche Forschung, strebt nach strenger Objektivität. Oder man könnte auch sagen: das Subjektive gibt sich an das Objektive hin, um damit bereichert in sich selbst zurückzukehren. Wir haben also hier dieselbe Verschmelzung von Besonderheit und Allgemeinheit, die wir für die Humanitätsidee überhaupt charakteristisch fanden. Und wir werden sehen, daß Humboldt diese Verschmelzung des künstlerischen Moments mit dem wissenschaftlichen innerhalb der Geschichtsforschung selbst analysiert hat, daß er sich also der besonderen Art von Objektivität, die der rein-menschlich gestimmte Historiker verwirklicht, voll bewußt geworden ist. Es ist nicht die kalte, geistlose Unparteilichkeit des Stelleninterpreten, sondern die höhere, die durch eine weite und geläuterte Subjektivität hindurchgegangen ist. Die fortschreitende Bildung des Geistes ist nichts anderes als ein unaufhörlicher Prozeß von Selbstkorrektur und sich berichtigenden Erfahrungen, ein Prozeß von realistischer Läuterung der Einbildungskraft.

IV. Kurz sei auch hier das Verhältnis der Humanitätsidee zur Religion angedeutet, auf das wir später noch zurückkommen. Die Grundstimmung der Humanisten ist Diesseitigkeit, verbunden mit einem starken Persönlichkeitsbewußtsein und einem ebenso lebhaften Perfektibilitätssinn. Dies alles neigt dazu, sich in pantheistischer Form auszusprechen und die Transszendenz im alten

Sinne zu bekämpfen.[1]) Der stärkste Antrieb zur Transszendenz liegt immer in dem Bewußtsein des Ungenügens, in einem Gefühl gehemmter Werte, die im gegebenen Zusammenhang nicht zur Verwirklichung gelangen. Es kann nicht bestritten werden, daß dies alles in der Renaissancestimmung harmonisch sich entfaltender Naturen zurücktritt. Die Religiosität erhält eine ästhetische Färbung und spricht sich umsomehr in monistischen Symbolen aus, je energischer sie den Dualismus leugnet, der mit dem Radikal-Bösen, den Ideen von Sündenlast, Abfall und Erlösung zusammenhängt. Die Humanitätstendenz wird also auch die dogmatischen Symbole umprägen, wie wir es bei Herder, Schleiermacher u. a. beobachten können. Da nun aber alle jene Erlebnisse der Unzulänglichkeit nur gemildert, nicht aber aufgehoben sind, so bleibt auch für die Motive eines persönlichen Gottes und einer persönlichen Fortdauer, die als unendliche Vervollkommnung gedacht wird, Raum. Je deutlicher das Erlebnis wird, daß der Trieb zur Humanität in dieser Welt nicht zum Ziel gelangt, je mehr sich Erfahrungen der Art vordrängen, die man die „Moral der gebrochenen Linie" genannt hat, umsomehr wird die Humanität von jenem Altersstoizismus abgelöst, dem nicht alle Blütenträume gereift sind. Es folgt eine Abschließung von der Welt, man wendet sich den ewigen Rätseln zu, die auch durch die universalste Erfahrung nicht gelöst werden können, und die Lösung wird nun ins Transzendente projiziert, wo das Unzulängliche Ereignis wird. Die Humanitätsidee ist also nicht unreligiös und nicht unchristlich; wohl aber bereitet sie ein neues Verständnis des Christentums vor, nämlich ein Christentum, das mit dem Hier Ernst macht, ohne doch in ihm aufzugehen. Auch hierin beweist sich jenes Menschentum als mutige Versöhnung von Gegensätzen, auch hierin als eine produktive Schöpfung, die das Leben in einem neuen Sinne lebt und über ein bloß intellektuelles Weltbild hinausreicht.

V. So wenig die Humanität ihrem Wesen nach unchristlich ist, so wenig ist sie unpolitisch, mag sie es auch in gewissen staatlichen Zeitumständen werden. Zu den Realitäten, die der universale Drang umfaßt, gehört auch das staatliche Leben, und zwar umfaßt sie es in jener selbständigen, teilnehmenden Form, die wir oben als Rousseaus Lehre bezeichneten. Daß dies gerade bei Humboldt nicht voll zur Entwicklung gelangte, liegt an besonderen Umständen, nicht am Geist des Systems. — Wohl aber kann man sagen, daß dieses System seiner Natur nach aristokratisch ist. Es gilt nur von dem hochstehenden, geistig bereits differenzierten

[1]) Dieses Streben wirkt auch auf die positive Theologie, wenn z. B. Herder fordert, daß man die Bibel menschlich lesen solle.

Menschen. Aber auch diese soziale Schranke ist nicht absolut. Denn jede Aristokratie strebt nach Ausdehnung. Mag es idealistisch klingen: jedenfalls kann es keine edlere Ethik geben als die, die alle Menschen zu Aristokraten zu machen strebt. Tendenzen dieser Art zeigt unsre Gegenwart in erfreulicher Blüte. Das Freimaurertum ist zur allgemeinen Sozialethik geworden. Überhaupt ist das Wachsen des eben entwickelten Humanitätsgedankens im letzten Jahrhundert nicht zu verkennen. Man wird ihn um so weniger verkennen, je mehr man sich gewöhnt, seinen bleibenden Grundinhalt von den besonderen und immer einseitigen Ausprägungen zu unterscheiden, die er im Wandel der Zeiten erfahren hat, und zu denen doch auch schon, wie wir am Schluß sehen werden, seine Ursprungsgestalt gehört. —

Dieser Ursprungsgestalt aber wenden wir uns nun zu, mit all den Besonderheiten, die wir ihr geben müssen, wenn wir sie an dem Denken eines einzelnen Mannes verfolgen wollen. Je eindringender wir aber dies Individuum erfassen, je sorgfältiger wir bis in die letzten Motive und Zusammenhänge hinabsteigen, umsomehr werden wir auch das Selbstverständnis unsres eignen Strebens zur Humanität fördern. Denn alles geistige Leben ist gebunden an die Tiefen der Individualität, aus denen es Gesetz, Kraft und Reichtum empfängt. Die Humanitätsphilosophie ist das einzige System, das für eine solche Weite der Lebensansicht wahrhaft Raum hat.

1. Abschnitt.

Humboldts Persönlichkeit.

1. Kapitel.

Skizze der geistigen Entwicklung Humboldts.

Rudolf Haym zuerst hat die Entwicklungsgeschichte Wilhelm v. Humboldts geschrieben. Noch heute atmet uns aus seinem Werke der frische Geist und die gestaltende Kunst dieses feinsinnigen Historikers entgegen. Aus einer erstaunlich geringen Zahl von Quellen zaubert er uns ein durch und durch lebendiges Bild hervor, das sich in bunten Farben vor uns bewegt und selbst die abstrakte Begriffswelt mit künstlerischem Reiz umkleidet. Ein Wettbewerb mit dieser Biographie, die selbst wie eine schöne, geschlossene Lebenseinheit wirkt, wäre noch immer aussichtslos. Auch würde ein solches Bestreben unsrem Thema nicht entsprechen; vielmehr handelt es sich darum, aus der Fülle neuerschlossener Dokumente die philosophische Gesamtanschauung zu rekonstruieren, die Humboldt selbst gelegentlich seine „Theorie" oder sein „System" genannt hat, ohne daß er ihr doch die äußere Form des Systems gegeben hätte. Um so reizvoller ist es, dieser festen inneren Geistesbestimmtheit nachzuspüren und jene Philosophie aufzudecken, von der schon Haym gesagt hat, daß Humboldt aus ihr heraus lebte und webte, dachte und empfand.[1]) Wenn wir uns trotzdem nicht einfach auf Hayms Darstellung berufen, so geschieht es nicht nur, um das seit 1856 neu gewonnene Material an den betreffenden Stellen einzuordnen, sondern auch deshalb, weil Haym die bedeutende geistige Wandlung unterschätzt hat, die Humboldt in Paris und dann besonders in Rom erfuhr.

Allerdings bemerken wir eine seltene Kontinuität in der Entwicklung dieses Mannes, ein wunderbares Beharren selbst

[1]) S. 612.

einzelner Gedanken und Bilder. Was er dachte und tat, scheint wie eine bloße Variation über das e i n e Thema, die e i n e Idee: das Menschentum in seiner höchsten und reichsten Entfaltung. Gleichwohl hören wir aus dieser Einheit der Symphonie deutlich die einzelnen Sätze heraus, in denen die Grundstimmung verläuft. Die Introduktion ist seine Jugendzeit bis 1789; mit diesem Jahre wallt eine Fülle neuer Motive auf. Die erste Periode, die Zeit seines Werdens, erreicht 1798 mit dem Pariser Aufenthalt ihren Abschluß. Neue Ideen klingen in der zweiten Epoche von 1798—1809 an, neue Tätigkeitsgebiete eröffnen sich. Die Jahre von 1798—1804 bedeuten eine Zeit des Überganges, der Umbildung und Orientierung. Das Jahr 1804 aber zeigt ihn bereits in der neuen geistigen Gestalt. Rom bildet den Hintergrund seiner zur Weite der Welt sich dehnenden Betrachtung. Und alles, was sich an latenten Energien und Gedanken in diesen beiden vorbereitenden Lebensabschnitten gebildet hatte, gelangte in den amtlichen Stellungen der Jahre 1809—1819 zu praktischer Wirksamkeit. Eine unendlich reiche Nachblüte brachte dann die wissenschaftliche Altersmuße von 1820—1835, auch sie noch durch innere Wandlungen und neue Eindrücke belebt. — Unsre Untersuchung stellt die Humanitätsidee in den Vordergrund; und da diese bis 1820 zur vollen Ausbildung gelangt ist, so umfaßt die Darstellung nur den Zeitraum bis zu diesem Jahre. Das Hauptinteresse der Altersperiode liegt in anderer Richtung. Da ferner die zweite und dritte Periode im wesentlichen nur durch die Änderung der äußeren Lebensstellung voneinander geschieden sind, ohne in der geistigen Entwicklung einen erheblichen Abschnitt zu bezeichnen, so dürfen wir sie für unsern Zweck zusammenfassen. Wir unterscheiden also im folgenden zwei Hauptperioden und verstehen unter der ersten die Zeit von 1789—1798, unter der zweiten die von 1798—1820.

Die geistige Jugendumgebung, der die Brüder Humboldt entstammen, ist die Berliner Aufklärung, und zwar in der Periode des Übergangs von der Reife zum Absterben. Eigentlich jedoch ist es nur eine falsche Konvention, wenn man von dem Absterben der Aufklärung redet: sie hat sich verwandelt bis zur Umbildung in ihren Gegensatz, gestorben ist sie niemals; gerade der Berliner Rationalismus ist die unmittelbare Wiege der Romantik: aus dem Kreise der Mendelssohn und Herz heraus wächst die neue Generation. Sie eignet sich den

geistigen Besitz an, den sie vorfindet. Innerlich teilnahmlos geht sie an der alten rationalen Theologie und Philosophie vorüber, um sich desto intensiver der ästhetischen Seite zuzuwenden. Verfolgt man diese Linie, so ergibt sich eine auffallende Kontinuität der geistigen Bewegung; der jungen Generation selbst aber blieb dieser Zusammenhang halb unbewußt, und mit leidenschaftlicher Feindschaft wandte sie sich gegen das Abgestorbene und Veraltete, gegen die rationale Demonstration, den mattherzigen Nützlichkeitssinn, die unsinnliche und unproblematische Natur ihrer rationalistischen Vorgänger. Wer die Aufklärung in diesen Farben malt, wer den Gegensatz mehr als die Verbindungsglieder zu betonen geneigt ist, für den müssen auch die sinnesfreudigen, reichquellenden Naturen der beiden Humboldts wie zwei Wunder emporwachsen, gleich als stammten sie ἀπὸ δρυὸς ἢ ἀπὸ πέτρης. Das Geheimnis des Generationswechsels, das ewig unerklärt bleibt, erscheint dann doppelt undurchdringlich. Weder Land noch Volksstamm, weder Familie noch Erzieher machen begreiflich, wie sie das werden konnten, was sie in der fortschreitenden Entfaltung ihres innersten Kernes wurden. Wir denken uns als Wurzelgrund beider Brüder gern das wald- und seeumkränzte Tegel. Und doch steht diese Landschaft ihrer Gefühlswirkung nach in einem tiefen Widerspruch zu der griechischen Harmonie, die ihr ihre Bewohner aufgeprägt haben. Ein eignes, sentimentales Gefühl ergreift uns, wenn wir heute unter den stillen, alten Bäumen des Schloßparkes zu der Grabstätte am See schreiten, wo die weiße Statue der antik-christlich aufgefaßten Hoffnung durch die dunklen Zweige der Fichten hindurchleuchtet. Diese Natur, scheint es, will etwas ausdrücken, wozu ihr die äußeren Mittel fehlen. Daher lagert über ihr der Zug schwermütiger Stille, durch die wir am Metaphysischen krank werden. Ganz so die Menschen dieses Landes: ein ernstes, tiefes, arbeitsames Geschlecht, aber ohne die Gabe, sich leicht und heiter auszusprechen und den gediegenen Besitz in schöner Form darzustellen. Seit Jahrhunderten lastete auf ihm das Mißverhältnis von Gehalt und Gestalt. Das hatte schon der große Friedrich in den Jahren des Alters als ein tragisches Problem empfinden müssen: ein gewaltiger Staat war geschaffen, aber noch fehlten die Bürger, deren Geist der großen Form angemessen gewesen wäre. Ein Gefühl von Disproportion geht durch ihn wie die tieferen Geister der Zeit. Und nicht nur in Preußen, sondern

in ganz Deutschland, ja in der ganzen Kulturwelt kommt damals eine bezeichnende Sehnsucht nach „Menschen" auf, eine Sehnsucht nach Kraft und innerer Größe. Das Altertum kannte noch Menschen; im Plutarch findet man Charaktere. Die Gegenwart, wo man hinblickt, ist klein und kleinlich; nicht einmal die Kraft zu großen Verbrechen hat sie ausgebrütet. Endlich entfesselt sich all diese jugendliche Leidenschaft und braust als „Sturm und Drang" von Frankreich aus über Deutschland dahin. Wie ein Frühlingssturm das Morsche zerschlägt und das Junge belebt, so schied sich in dieser Bewegung die bloß affektierte Kraft von der wahren inneren Macht und Fülle. Aber sie war bereits verrauscht, als die Bildungsjahre Humboldts begannen; er konnte sich nicht, wie Schiller und Goethe, an ihr stählen und formen; der „Werther" begegnete ihm erst, als er ihn praktisch nach dem Maß seines Empfindens bereits durcherlebt hatte (1789). Um so näher trat ihm in der Kindheit das ganze nivellierte Leben der Zeit in typischen Vertretern: der brave, aber temperamentlose Kunth, der philanthropische Campe mit seinem mageren Repertoir an belehrenden und unterhaltenden Jugendschriften, die auch vom klassischen Altertum nur einen matten Aufguß boten; dazu die kränkelnde, zu warmer Liebe unfähige Mutter und die ganze nichtssagende Verwandtschaft. Tiefere Eindrücke freilich waren es, die Wilhelm von seinen späteren Lehrern, von Engel, Dohm und besonders Klein, dann von dem Mendelssohnschen Kreise empfing. Wir können heute den Gang, den der Unterricht der drei genannten nahm, und Humboldts eigne Leistungen an den Ausarbeitungen verfolgen, die Leitzmann im 7. Bande der Werke mitgeteilt hat. Sie stammen sämtlich aus den Jahren 1785/86 und zeigen tüchtige Gründlichkeit und ausgebreitetes Wissen auf beiden Seiten im Sinne der alten Schule. Aber das meiste gehörte schließlich doch zu der „gelernten, demonstrierbaren und hochgeschätzten Weisheit", von der Humboldt später gesagt hat, daß er sie verehre, wo er sie als Frucht des eignen Geistes finde, sie aber nicht schätzen könne, wo man ihr ansehe, daß sie schon als Resultat in den Kopf hineingelegt sei.[1])

Leichte Spuren dieser didaktischen Enge, einen ausgesprochenen Hang zum „Raisonnement" hat Wilhelm stets an sich getragen. Was ihn zunächst daraus befreite, war der

[1]) An Brinckmann. (Empfangsdatum 3. September 1790.)

Einblick in zwei neue Welten: in die des Altertums und die des Frauenherzens. „Bis in mein 12. Jahr, schreibt er an Henriette Herz, war ich natürlich, wie alle andern Kinder sind, nur ein wenig unartiger und verzogener, als die gewöhnlichen. In meinem 12. Jahre gewann ich durch die Lektüre der alten Geschichte auf einmal Geschmack an Literatur und Wissenschaften. Ich saß jetzt fast immer bei meinen Büchern und war äußerst arbeitsam, nur, wie es sich nach meinem damaligen Alter wohl denken läßt, bald mit größerem, bald mit geringerem Eifer. So dauerte es bis in mein 18. Jahr. Da verliebte ich mich, wie Sie wissen, zum erstenmal, und wenn ich vorher ganz fühllos gewesen war, wenn ich mein Herz ganz unbeschäftigt gelassen hatte, so wurde ich nun in der Tat schwärmerisch." [1])

Mit diesem Jahre 1785 beginnt die Zeit seiner Sentimentalität; er empfand sie zunächst wie eine glückliche Befreiung von der ertötenden Gefühlskälte in sich, die er dem Druck seiner Umgebung, dem „Schicksal" zuschrieb. Henriette Herz war es, auf die er seine tiefste Veränderung zurückführte.[2]) In Wahrheit galt alles dies nicht ihr, wie uns die gesucht leidenschaftlichen Briefe an sie bereden wollen, sondern dem „Ewig Weiblichen", das sich in ihr seiner Erfahrung zum erstenmal erschloß und alle die Kräfte in ihm weckte, die im Manne nur durch diese polare Berührung rege werden. Als er von der trockenen Universität Frankfurt, wo er mißmutig, oft nervös, voll gegenstandsloser Sehnsucht dem Studium der Jurisprudenz oblag, in den Weihnachtsferien 1787 nach Berlin kam, wurde er in den geheimen Seelenbund des jüdischen Berliner Frauenkreises aufgenommen. Pflege der Sympathie, der Tugend und der Seelenschönheit, dieser drei Ideale, die in der Literatur, der Korrespondenz und den Stammbüchern dieser Zeit die erste Rolle spielen, war die Devise dieses seltsamen Kreises, in dem wir alle die Fäden zu suchen haben, die die Aufklärung mit ihrem Gegenpol, der Romantik, verknüpfen. Die Sympathie sollte der Weg zu einer unendlich vertieften, höchst individuellen Menschenkenntnis sein; man wollte sich gegenseitig bis ins Innerste durchdringen, und so entwickelte sich unter diesen sensiblen Naturen ein

[1]) Aus Varnhagens Nachlaß I, S. 22; vgl. S. 24. An Li I, 460: „Umgang mit Weibern hat mir doch zuerst eine größere Fülle und einen zarteren Sinn gegeben."

[2]) Deutsche Rundschau Bd. 66 (1891), S. 233.

Freimaurertum der Erziehung und Schicksalmachung mit all seiner charakteristischen Unduldsamkeit.[1])

Der Trieb, in Frauenseelen zu forschen und sich zu spiegeln, war vielleicht der stärkste und tiefste, den er aus dieser Jugendzeit in die erste Epoche seines Lebens (1789—1798) hinübernahm. Den entscheidenden Wendepunkt in ihr bedeutete das dauernde Zusammenleben mit Schiller seit 1794; aber welche Fülle von tiefgreifenden Einflüssen ging auch für ihn diesem wichtigsten Jahre der deutschen Geistesgeschichte voran! Zunächst war es die Universität Göttingen (seit Ostern 1788), die seinen Genuß am Studium zur wahren Glut entfachte. Dort herrschte eine juristische Atmosphäre höherer Potenz: der staatsrechtliche und historische Blick war durch P ü t t e r und S c h l ö z e r unermeßlich erweitert.[2]) Dazu kam ein Geist wie H e y n e, unter dessen Anleitung Humboldts Jugendneigung zum klassischen Altertum sich zum bleibenden Lebenselement entfaltete. Daneben arbeitete er sich privatim mit eiserner Energie in K a n t hinein, der nun sein philosophisches Denken für ein Jahrzehnt durch und durch beherrscht. F o r s t e r s politischer Geist trat ihm schon in Göttingen nahe. Noch tiefer wohl wirkte Therese Heyne, später Forsters Gattin, auf ihn; denn ihr wiederum schreibt er eine völlige Umwandlung seines Charakters zu.[3]) In dem Briefwechsel mit Caroline v. Beulwitz und Caroline v. Dacheröden tritt er den geistvollsten Frauen der Zeit neben ihr nahe. Wohl pflegte er auch Umgang und Geistesgemeinschaft mit Altersgenossen wie Stieglitz, Beer und Laroche; aber dem vielen Alleinsein und Nachdenken verdankte er seine wachsende Selbständigkeit. Dazu traten häufige Reisen; zunächst im Herbst 1788 zu Forster an den Rhein, der ihn bei F. H. Jacobi empfiehlt. Vom 31. Oktober bis 5. November weilt er unter angeregten Gesprächen in Pempelfort bei diesem vielleicht genialsten Philosophen der Zeit, an dem er einen Freund und kritischen Berater in den Dingen der Kantischen Philosophie gewinnt. Im Juni des nächsten Jahres sieht er ihn in Hannover wieder. Bald darauf

[1]) Nach L e i t z m a n n, Euphorion XIV, 379 waren Mitglieder Henriette Herz, Brendel Veit (spätere Dorothea Schlegel), Carl v. Laroche, W. v. Humboldt, Caroline v. Beulwitz und Caroline v. Dacheröden. Vgl. ferner Deutsche Rundschau a. a. O. und die Einleitung zu „W. v. H. und Caroline v. H. in ihren Briefen", Bd. I.

[2]) Vgl. D i l t h e y, Deutsche Rundschau Bd. 108 (1901), S. 255 und Humboldts Briefe an Campe bei L e y s e r, Campe Bd. II.

[3]) Deutsche Rundschau Bd. 66, S. 235.

(Juli bis August 1789) reist er mit Campe, über den er freilich längst hinwegsah, nach Paris und wohnt dort der tiefgreifendsten politischen Bewegung des Jahrhunderts persönlich bei.[1]) Auf der Rückreise in Mainz (September 1789) nimmt er auf Forsters Seite an den Händeln in Sachen des Kryptojesuitismus teil, hört in Stuttgart Schillers Lehrer Abel und gewinnt in der Schweiz einen eignen Eindruck von Lavater, dessen physiognomische Ideen ihm in der Sache ebenso interessant wie in der Form abstoßend waren. Im Januar des folgenden Jahres trifft er zum erstenmal mit Schiller in Weimar zusammen, kurz nachdem er sich mit Karoline v. Dacheröden in Erfurt verlobt hatte.

Die Studienzeit war zu Ende, und im Januar 1790 beginnt er seine Tätigkeit am Berliner Kammergericht, derjenigen Behörde, die dem Wöllnerschen Regime gegenüber am charaktervollsten die Sache der Geistesfreiheit vertrat. Er selbst verfaßte unter dem Vorsitz seines alten Lehrers Klein die Protokolle bei dem Prozeß des Buchdruckers Unger gegen den Zensor Zöllner, einem Rechtshandel, der implicite eine Niederlage des allmächtigen Ministers einschloß und symptomatisch von höchstem Interesse ist.[2]) Bald darauf arbeitete er auch unter Hertzberg als Legationsrat im äußeren Departement. Sein Verkehr während dieser Amtsjahre, in denen er sich von den jüdischen Kreisen schon mehr loszulösen begann, erstreckte sich hauptsächlich auf den schwedischen Gesandtschaftssekretär und jungen Dichter Brinckmann[3]) und auf Gentz, der durch Garve auf Humboldt aufmerksam gemacht worden war. Mit dem letzteren verband ihn wohl gerade die Verschiedenartigkeit ihrer Naturen, obwohl sie das Interesse für die Politik (über die Humboldt bald so anders dachte) und für die Kantische Philosophie teilten. Der eigentliche Gesichtspunkt aber, von dem aus Humboldt diesen Umgang mit beiden Männern beurteilte, war wieder der, daß er der Menschenkenntnis und der gegenseitigen Bildung dienen sollte. Er versichert wiederholt, daß er der Lektüre weit weniger verdanke als solcher lebendigen Erfahrung. Der Eindruck, den er selbst auf beide Freunde machte, äußert sich

[1]) Vgl. Schlesier, Erinnerungen an W. v. Humboldt. 2 Teile. Stuttgart 1843, S. 83 ff.

[2]) Vgl. an Forster S. 291. Schlesier I, 130. — Humboldts Personalakten im Berliner Geh. Staatsarchiv, Rep. 97 (Kammergericht) VI. H. 23.

[3]) Über ihn vgl. Dilthey, Schleiermachers Leben I, 34 und Leitzmann, Neue Briefe v. Carol. v. Humboldt, Halle 1901, S. 87.

in der ungemessensten Bewunderung seiner Überlegenheit.[1]) Für seine eignen politischen Gedanken aber mag der innige Umgang mit Gentz — wobei übrigens auch die Sinnenfreude ihr Recht forderte — von ähnlich anregender Wirkung geworden sein, wie es die allmählich einschlummernde Freundschaft mit Forster gewesen war.

Eine andere Seite seiner Seele aber, die ästhetische, die psychologisch-philosophische, der Zug zum Griechentum fand sich durch die juristische Tätigkeit unterdrückt. Der Dienst ließ sein innerstes Wesen unbefriedigt und leer. Der Abschied aus dem Amte ist sein erstes entschiedenes, persönliches Bekenntnis zur Humanitätsidee.[2]) Er bedeutet im Zusammenhang und in der Mission seines Geistes dasselbe, was für Luther der Austritt aus dem Kloster, für Rousseau der Rückzug in die Eremitage bedeutete. Wenige seiner Umgebung mögen diesen Schritt ganz gebilligt, noch wenigere verstanden haben. Nur Jacobi vermochte sich in ihn hineinzudenken.[3]) „Wie ich nach Göttingen kam, schreibt er am 24. Dezember 1790 an die Li, wie ich Stieglitz, Jacobi, Forster oft sah, wurde ich sehr mißtrauisch gegen das beschränkte Gute im Geschäftsleben, und wie ich mich tiefer studierte, wie ich große Charaktere in andern näher sah, oh! und vor allem, wie Dein Anblick mich ewig beschäftigte, da dämmerte es erst so in mir, daß doch eigentlich nur das Wert habe, was der Mensch in sich ist..... Nun änderten sich alle meine Ideen über Nützlichkeit. Den Weg zu suchen, der mich, nur mich zum höchsten Ziele führte, schien mir meine Bestimmung..... Eine Zeitlang, ich erinnere mich sehr wohl der Zeit in Göttingen und auf der Reise, quälte mich noch die Idee, daß doch dieses System sehr eigennützig sei. Aber wie ich tiefer in die Wahrheit der Dinge drang, da fand ich doch, daß das Einwirken der Wesen auf tausendfach andre Weise geschieht, als der gewöhnliche Blick des Menschen entdeckt, ehe ihn ein Gefühl zu der Höhe emporhebt, die Dein Anblick mir gab, die auch unerwidert jede höchste Stufe der Empfindung errungen hätte; da fand ich, daß das Gute, auch was man schafft, einen andren Maßstab

[1]) Vgl. Gentz an Garve S. 66. 91. Brinckmanns Urteil s. An Brinckmann 24. September 1792 und Neue Briefe v. Caroline v. Humboldt S. 123 ff.

[2]) Das Abschiedsgesuch vom 9. Mai 1791 in den Personalakten.

[3]) F. Roth, F. H. Jacobis Auserlesener Briefwechsel II, 43.

hat, und fest und unerschütterlich ward nun in mir die oft dunkel empfundene, aber selten klar ausgedachte Wahrheit, daß der Mensch immer soviel Gutes schafft, als er in sich gut wird. Was für die Masse des Guten in der Menschheit dadurch gewonnen ist, stand klar vor mir da, und wie die schöngestaltete Natur einen wohltätigeren Segen über die Menschen verbreitet, die sich in ihrem Anschauen verlieren, als die fruchtbare über die, welche ihre Fülle genießen, so kam mir der Mensch vor, der still und ewig strebend nach dem Großen unter seinen Mitbrüdern einherwandelt, ungestört gedenkend des großen Ziels, und unbekümmert um die Gaben, die er ausspenden könnte, die aber vom Wege ihn abwendeten."[1]) Es war ein Irrtum, wenn er in der neuen Daseinsform ein absolutes Ziel gefunden zu haben meinte; aber es war das tiefste Selbstverständnis, wenn er bekannte, daß der Weg seiner Ausbildung noch nicht abgeschlossen war, daß die Früchte, die an seinem Stamm reifen wollten, länger noch der Ruhe und Pflege bedurften.

Eng also hing mit dieser reichen Selbstentfaltung die Anschauung des weiblichen Wesens zusammen, in dem er die wahrhaft metaphysische Ergänzung seines Selbstes fand. Wer hier von „Einfluß", von Neigung und Liebe in ihrem abgeblaßten Sinne reden wollte, verkennt die elementare Bedeutung dessen, was der Mann nur von Einer Frau empfangen kann, was nie aus der höchsten Steigerung seiner inneren Produktion allein hervorzugehen vermag.[2]) Erst in solcher Durchdringung konnte sich sein inneres Wesen vollenden, und eine Fülle tiefer Jahre einzigartigen Zusammenlebens hat bewiesen, wie sicher er auch hier die letzten Zusammenhänge seiner Existenz empfand.[3]) Was Frau v. Warens für Rousseau, was Frau v. Stein für Goethe war, wurde für Humboldt in einem noch reineren, edleren Sinne die „Li". Daß Welcker für diese Seite seines Wesens einen unmittelbaren Sinn besaß, gewann ihm die ganze Freundschaft des älteren Mannes. Sie haben, schreibt er an ihn noch am 23. Dezember 1809, „mein Herz sehr dadurch bestochen, daß Sie gleich am Anfang so rein und richtig erkannt haben, was eigentlich in meiner Frau von Geist

[1]) I, 344 f. Vgl. ferner an Forster 291 ff.; an Friedländer (7. Aug. 1791) bei Dorow, Denkschriften und Briefe IV, 42 ff.

[2]) An Li II 15.

[3]) Die jetzt erscheinenden Briefe Humboldts an seine Gattin werden das eigentlich klassische Buch des Freundes von Schiller und Goethe bedeuten. Zu ihrer kritischen Würdigung verweise ich allgemein auf die beiden Besprechungen von Leitzmann im Euphorion Bd. 14.

und Gemüt liegt..... Es ist wirklich ein unglaubliches Glück, solch ein Wesen gefunden zu haben, und in vielen Sonderbarkeiten, die uns zusammengeführt, liegt wirklich mehr als zufälliges Glück, wahres Schicksal. Eine Heirat hat selten auf einen Mann einen günstigen Einfluß.[1]) Mich aber, kann ich wohl sagen, hat die meinige gerettet. Ich habe eine ordentlich unselige Fähigkeit, mich jeder Lage anzupassen, und stand, als ich mich versprach, eben auf dem Punkt, ganz und rettungslos in äußere Verhältnisse unter uninteressanten Menschen zu versinken, als mich meine Verbindung und der sich darauf notwendig gründende Plan, selbständig und für mich zu leben, plötzlich, wie aus einem Schlummer herausriß. Indes wäre dies noch wenig. Allein der Umgang mit gewissen Naturen, und keine darf man dabei so nennen, als die meiner Frau, hat durch sich selbst etwas unmittelbar und in jedem Moment Bildendes. Bei meiner Frau kommt aber noch hinzu, daß, da einer der Hauptzüge in ihr Ehrfurcht für jede innere Freiheit ist, das Bildende nur immer jeden in s e i n e r Natur weiterführt."[2]) Und dazu stimmt Varnhagens Urteil, dem auch die gelegentlichen seelischen Deklinationen beider Gatten vertraut waren: „Mit größerer Grazie war noch niemand verheiratet, völlige Freiheit gebend und nehmend."[3])

Am 29. Juni 1791 fand in Erfurt die Vermählung statt. Eine Zeit stiller Selbstvertiefung und der Vertiefung ineinander begann. Wie die Politik von diesem Insellande aussah, zeigt die Schrift über die Grenzen der Staatswirksamkeit. Nur einer war es, dessen Geist in dieser Einsamkeit von Auleben Zutritt fand: F. A. Wolf, der Meister der Philologie; mit ihm verglichen standen damals selbst Schiller und Dalberg in der Ferne. Philosophie und Raisonnement traten so weit zurück, daß er sie über dem Drang nach philologischem W i s s e n fast verachtete. Das griechische Altertum — Homer, Pindar,

[1]) Ebenso an Li II, 189. [2]) S. 17.

[3]) Aus Varnhagens Nachlaß I, S. 9. Über Carolinens Neigung zu Burgsdorff vgl. ihre Briefe an Rahel, her. v. Leitzmann, Weimar 1896; über Humboldts Beziehungen zu Johanna Motherby die von Meisner, Leipzig 1893, herausgegebenen Briefe. Vgl. ferner an Goethe (1829) S. 283: „Das Zusammenleben mit meiner Frau war und ist die Grundlage meines Lebens." An Stein bei Pertz V, 390: „Der Umgang mit meiner Frau ist immer in mein ganzes Leben verwebt; er hat (das habe ich selbst in den Zeiten gefunden, wo ich ihn nur schriftlich haben konnte) den entschiedensten Einfluß auf meine Art zu denken und zu handeln, auch in öffentlichen Geschäften." Carol. v. Wolzogen, Lit. Nachl. II, 5. 36. 43 ff. 58. 68 ff. Die Briefe an die Freundin, die Sonette und Haym S. 590 ff.

Aeschylus, Thucydides — war jetzt der Brennpunkt, in dem sich für Humboldt die Strahlen auch der Psychologie, Ästhetik und Ethik vereinigten. Er badete sich in dem Morgenrot der griechischen Welt. Erst bei dem Zusammentreffen mit Körner in Dresden im September 1793 wurden ihm die ästhetischen Probleme, wie sie damals — im Anschluß an Kant — Schiller und Körner beschäftigten, um ihrer selbst willen interessant. So traten denn das Kantstudium und der Verkehr mit Schiller bald gleichberechtigt neben Wolf, und mit der Übersiedelung nach Jena im Frühjahr 1794 beginnt die Geistesgemeinschaft mit den beiden Dichterheroen, die in den drei sich ergänzenden Teilen ihres Briefwechsels Fortsetzung und Dauer empfängt. —

Werfen wir einen Blick auf die Schriften dieses Lebensabschnittes, so steht an seinem Anfang der in der Akademieausgabe zum erstenmal mitgeteilte Aufsatz „Über Religion". Denn die unter den Einflüssen der Berliner Aufklärer aus Xenophon und Platon übersetzten Stücke, die den ersten Band der Werke eröffnen, können nicht als ein eigenes Werk zählen. Humboldt besaß in den Jahren, wo er den genannten Aufsatz entwarf, nachweislich kein positives religiöses Interesse (s. u.), sondern nur ein nachfühlendes Verständnis für das religiöse Bedürfnis überhaupt. Außerdem ist der Inhalt der Abhandlung selbst weit mehr politischer und ethisch-ästhetischer, als religionsphilosophischer Art. Daß er trotzdem einen solchen „Aufsatz über den Einfluß des Theismus, Atheismus und Skeptizismus auf die Sitten der Menschen", wie Alexander v. Humboldt[1]) ihn nennt, verfaßte, muß also auf besondere Veranlassung zurückgeführt werden. Diese sehe ich in dem Wöllnerschen Religionsedikt vom 9. Juli 1788, auf das am 19. Dezember das verwandte Zensuredikt folgte. Beide haben Humboldt lebhaft beschäftigt. Über das erstere korrespondiert er von Göttingen aus eifrig mit seinem alten Lehrer, dem Freiheitsapostel Campe (am 11. August 1788), und noch im Februar des folgenden Jahres kommt er in einem Brief an Jacobi darauf zurück.[2]) Er fand durch diese Verfügungen die eigentlich menschlichen Werte: Freiheit und Selbstheit bedroht und hielt deshalb ein öffentliches Auftreten dagegen für notwendig. So ist es zu deuten, wenn er am 29. März 1789 an Forster über dessen Aufsatz in Archenholz' „Britischen

[1]) Jugendbriefe an Wegener. Her. v. Leitzmann, Leipzig 1896, 10. Jan. 1790. [2]) S. 9.

Annalen" schreibt: „Die Stelle vom Religionszustande in England ist ganz in dem Sinne geschrieben, in dem ich jetzt recht vieles geschrieben wünschte."[1]) Um diese Zeit mag dann auch sein eigner Aufsatz entstanden sein, in dem er zunächst die Unabhängigkeit der modernen Religion von der Staatsverfassung in einem historischen Überblick entwickelt, um dann zu zeigen, daß die Bedeutung der Religion auch für das moralische Verhalten sekundär ist. Vielleicht dürfen auch die Karoline v. Beulwitz gegenüber erwähnten „Arbeiten", die er ebenso sehr andern als sich selbst schuldig sei, auf dieses Thema bezogen werden. (4. Mai 1789.)[2]) Da außerdem Kants Einfluß bereits zu bemerken ist, so wird dieser Aufsatz in die Zeit vom März bis Mai 1789 zu setzen sein, wie ich in Übereinstimmung mit Leitzmann annehme.[3])

Das politische Interesse bildet überhaupt den Ausgangspunkt seiner Schriftstellerei; freilich stellt er dabei selbst die Tagesfragen immer unter den geschichtsphilosophischen oder ethischen Gesichtspunkt. So sind die „Ideen über Staatsverfassung, durch die neueste französische Konstitution veranlaßt" ein geschichtsphilosophischer Brief an Gentz (August 1791), in dem manche Gedanken der persönlichen Unterhaltung fortklingen mögen. Wittichen[4]) nimmt an, daß Gentz aus diesem, zuerst in der Berlinischen Monatsschrift (Januar 1792) veröffentlichten Sendschreiben Anregungen für seine geschichtliche Auffassung des Staates gezogen habe, mit der er bald über Humboldt selbst hinausging. Das einmal angeschlagene Thema führt der Aufsatz „Über die Gesetze der Entwicklung der menschlichen Kräfte" unter sichtlicher Einwirkung Kantischer Gedanken fort. Doch will Humboldt insofern über Kant

[1]) An Forster 273. Haym S. 24 f.

[2]) Deutsche Rundschau Bd. 66, S. 243.

[3]) W. W. I, 431. — Die Frage der Religionsfreiheit interessiert Humboldt in den folgenden Jahren noch lebhaft. Seine Teilnahme am Kryptojesuitismusstreit ist erwähnt. Noch nach seinem Abschied vom Kammergericht ließ er sich 1792 von dem Kammergerichtspräsidenten Kircheisen die Akten über den Prozeß gegen den Prediger Schulze in Gielsdorf zur Einsicht geben. Seinen Brief darüber, mit dem Urteil über das Edikt, s. bei Stölzel, Svarez S. 350. Die Prozeßakten im Justizministerium (Kircheisens Privatakten). Vgl. Ernst v. Meier, Französische Einflüsse auf die Staats- und Rechtsentwicklung Preußens im 19. Jahrh. Leipzig 1908; II, 168 ff. Noch 1792 fürchtete Humboldt bei dem eventuellen Druck dieses in die politische Jugendschrift übergegangenen Aufsatzes Mißhelligkeiten.

[4]) Forschungen zur brand.-preuß. Geschichte Bd. XIX. „Zur inneren Geschichte Preußens während der französischen Revolution."

hinausgehen, als er die eigentlich treibenden historischen Kräfte aufsucht, und bereits erkennt, daß diese nicht als Mechanismus aufgefaßt werden können, sondern aus dem geheimnisvollen Ganzen der menschlichen Individualität hervorgehen. Aber auch diese Skizze schließt mit einer politischen Wendung, nämlich mit der Mahnung, dies unentwirrbare System von Kräften nicht mechanisch zu behandeln, sondern sie der Freiheit zu übergeben, „die allein ihrer würdig ist".[1]) Dies ist ja auch das große Thema der Schrift: „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen," die unter Einflüssen von Rousseau, Mirabeau, Kant und Forster aus einem großen, handschriftlich erhaltenen Brief an Gentz vom 9. Januar 1792 entstanden und auf Dalbergs, des Koadjutors, Veranlassung weiter ausgeführt worden ist.[2]) Die ganze Schrift bedeutet in ihrer naturrechtlichen Art einen Rückschritt gegen jenen früheren, von historischem Sinn getragenen Brief an Gentz. Unter den mancherlei Bedenken, die in Humboldt allmählich gegen den ernstlich vorbereiteten Druck aufstiegen, mag keins so entscheidend gewesen sein, als das Erscheinen von Gentz' Burkeübersetzung. Burke hatte er bis dahin nicht gekannt und seine Partei nicht geliebt. Er war selbst ein warmer Anhänger der ursprünglichen, unentstellten Revolutionsideen. Die politischen Fehler der Nationalversammlung zwar hatte er schon in der Berliner Monatsschrift zu einer Zeit mit kritischem Tadel angegriffen, als noch fast alle denkenden Köpfe auf ihrer Seite waren.[3]) Als Philosoph aber konnte er noch am 9. November 1792 an Brinckmann schreiben: „Die Wahrheiten der französischen Revolution bleiben ewig Wahrheiten, wenn auch 1200 Narrheiten sie entweihen." Diese Doppelheit des Gesichtspunktes machte es ihm möglich, für das Burke-Gentzsche Buch eine lebhafte Bewunderung zu äußern und doch zugleich seine eigne Schrift aufrecht zu erhalten. Burkes historisch orientierter Standpunkt dünkte ihm der wahrhaft politische, freilich auch einseitig politische; er selbst aber hatte mit gleicher Einseitigkeit das

[1]) W. W. I, 96.

[2]) Kapitel 1—6, 8 und 15 entstammen, z. T. wörtlich, dem genannten Brief. Den Hauptbestandteil des 7. Kapitels bildet der fast wörtlich übernommene 1. Teil des alten Aufsatzes „Über Religion", während der 2. Teil desselben im 8. Kapitel umgearbeitet wiederkehrt. Weitere Vorarbeiten (für Kap. 9—14) glaubt Leitzmann, Euphorion XIV, S. 374 auf Grund der Brautbriefe S. 369 und 385 vermuten zu dürfen. Zur Entstehungsgeschichte vgl. ferner an Forster S. 295 ff.

[3]) Vgl. an Friedländer bei Dorow, Denkschriften und Briefe IV, 42 ff.

Interesse einer individualistischen Bildung vertreten. Sein Buch erschien ihm jetzt unpolitisch, umsomehr aber als ein reiner Abdruck seiner Individualität; noch immer nannte er es neu, gut und tief; aber er sah doch, daß es eine rein philosophische, ja naturrechtliche Theorie enthielt und sich nur um die „absolute Möglichkeit" kümmerte, während Burke und Gentz auf die „relative Ausführbarkeit" bedacht waren. Trotz dieser halben Verteidigung waren die Zweifel, die in Humboldt entstanden waren, tiefgehend genug, um die Druckpläne für immer zu vertagen.[1])

Was also diese Abhandlung mit den darauf folgenden Schriften verbindet, ist der Gedanke einer „Theorie der Bildung des Menschen", der ja von seinen frühesten Aufsätzen an latent wirksam gewesen war. Den inneren Motivenkomplex, aus dem alle seine Arbeiten hervor-, und die Richtung, in der sie über Kant hinausgehen, ersehen wir aus seiner ausführlichen Auslassung zu Körner vom 19. November 1793: „Von der Theorie der Bildung des Menschen existiert höchstens eine Theorie der Erziehung und Gesetzgebung, aber keine der Religion (die es doch wohl auch der Mühe wert wäre, zu untersuchen, was man durch Religion bewirken könne und müsse?), keine (was doch das wichtigste von allem wäre), der Bildung durch Leben und Umgang, endlich was das Schlimmste ist und selbst das, was wir besitzen, schwankend macht, keine der allgemeinen Grundsätze, von denen Erziehung und Gesetzgebung selbst nur einzelne Anwendungen an die Hand gibt. Endlich fehlt freilich nicht dem Titel,[2]) aber wohl dem Geiste nach eine philosophische Geschichte der Menschheit. Ich glaube gern, daß, wenn auch diese Mängel anerkannt, wenn ihnen schon (theoretisch) abgeholfen wäre, darum auch die moralische Reform nicht gleich unmittelbar erfolgen wird; aber es wäre doch immer eine große Lücke[3]) in der Enzyklopädie unserer Wissenschaften ausgefüllt, und wenn gleich die praktische Verbesserung immer, durch Zufall und Gefühl geleitet, ihren Weg fortgehet, so kann man doch kaum absichtlich an derselben arbeiten, ohne auf einer festen Theorie zu fußen. Mir wenigstens würde der Mangel

[1]) An Brinckmann, 9. Nov. 1792, 25. Jan., 27. Jan., 8. Febr., 10. März 1793.

[2]) Hier mag an Iselin und Herder gedacht sein. Den 4. Teil der „Ideen" des letzteren las er im Herbst 1793 (an Brinckmann 19. Dezbr. 1793).

[3]) So ist wohl statt „Brücke" zu lesen.

einer solchen festen Theorie in mir selbst, wenn ich praktische Wirksamkeit hätte, alles Alte unantastbar heilig machen. Die leichtere Art, diesen Früchten der Erkenntnis beizukommen, ist das Studium der Geschichte, und darum habe ich mir jetzt so vorzüglich das der Griechen gewählt."[1]) Humboldts ganze Problemstellung liegt in diesen Worten klar vor uns; ebenso auch sein Gedanke, daß Psychologie und Geschichte Brücken bedeuten, die zu jenem ethisch-pädagogischen Ziel hinüberführen. Die Schwierigkeiten, die darin liegen, „aus Faktis Philosophie zu ziehen", empfand er wohl damals bereits; aber erst in der „Anthropologie" und der „Charakteristik des 18. Jahrhunderts" machte er den Versuch, eine unmittelbare Beziehung des Historisch-Faktischen auf das Ideal herzustellen. Zunächst genügte ihm noch der Weg, Menschenkenntnis zu gewinnen aus dem Studium einer Nation. Aus dieser Idee ist schon im Januar 1793 die berühmte Skizze über die Griechen entstanden. Sie sollte den Lebenswert, den das Studium des Altertums besitzt und den man bisher mehr gefühlt als begründet hatte, in einer eigentlichen Theorie auseinandersetzen.[2]) Es lag in ihr eingeschlossen der Gedanke einer Vergleichung des antiken und modernen Geistes; die Anmerkungen Schillers zu dem Manuskript zeigen die Keime der geschichtsphilosophischen Anschauung, die durch die Gegensätze „Natur und Kultur", „naiv und sentimental" bezeichnet ist, und in der er mit Humboldts eigensten Ansichten zusammentraf. Die angeführte Stelle aus dem Brief an Körner spricht für Leitzmanns Vermutung, daß auch das Bruchstück: „Theorie der Bildung des Menschen" in das Jahr 1793 zu setzen ist. Sollten aber die Anklänge an Fichte, die sich darin finden ließen, tatsächlich auf diesen zurückzuführen sein, so wäre gegen eine spätere Ansetzung um so weniger etwas einzuwenden, als das Thema selbst in Humboldts Geist von konstanter Bedeutung ist.[3]) —

Das Zusammenleben mit Schiller in Jena — unterbrochen durch einen Berliner Aufenthalt und die Reise nach Norddeutschland (1796) —, die Arbeit an der Fortbildung der Kantischen Ästhetik, die Beziehungen zu den Horen und vor allem die persönliche Berührung mit Goethe brachten neue Motive. Von der Philologie kam er jetzt ernsthafter auf Philo-

[1]) S. 10 f. Der vorletzte Satz ist von mir gesperrt.
[2]) An Brinckmann 3. Septbr. 1792.
[3]) Vgl. an Schiller 23. Oktbr. 1795. (Leitzmann S. 176.)

sophie, Politik und Ästhetik zurück.[1]) Seine schriftstellerischen Versuche während dieser Zeit (1794—1798) tragen daher den Charakter einer ungeheuren Ideenfülle; aber in der Form stehen sie weit hinter den früheren zurück. Dies gilt schon von der Woldemarrezension, einer Gelegenheitsschrift, die ihm trotz allem freundschaftlichen Interesse für Jacobi eine „fatale Arbeit" bedeutete. Es gilt noch mehr von den beiden Aufsätzen für die Horen, in denen sich fast unentwirrbar alles zusammendrängt, was für ihn charakteristisch ist: Das Interesse am Physiognomischen und Plastischen in metaphysischer Ausdeutung, an dem psychologischen Problem der Individualität, das doch zugleich ethisch und ästhetisch gewandt wird, der Sinn für das Antike und das Weibliche etc. Alles dies wird hier in Kantischen Kategorien konstruiert, die er in mannigfachen Abwandlungen und Nüanzierungen für die Charakteristik verwendet. Überhaupt ist es das Problem der Charakterologie, das ihn jetzt in Plänen und ausgeführten Entwürfen beschäftigt. Wie er stets und in allen Dingen für Voß eine warme Verehrung bewies, so zieht ihn jetzt dessen „Luise" als ästhetisches Produkt an, wohl deshalb, weil er in ihr etwas von griechisch-naivem Dichtergeist verspürte. Dies will er in einem besonderen Aufsatz charakterisieren. Am 28. Juli 1795[2]) hören wir zum erstenmal etwas von diesem Plan, der ganz in der Linie der aus Rousseaus Geiste geborenen Geschichtsphilosophie Schillers lag, wie er sie damals schon in seinen Gedichten und in gelegentlich hingeworfenen Bemerkungen ausgesprochen hatte. Schiller empfand denn auch, daß Humboldts Arbeiten mit den seinen parallel gingen: „Ich fürchte, wir werden uns in der Materie, die wir beide jetzt behandeln, einander ins Gehege kommen..... Ich bin gerade jetzt bei meinem Aufsatz übers Naive, wo ich von dem Gegensatz zwischen Einfalt der Natur und zwischen Kultur viel zu reden habe."[3]) Humboldts Plan wurde jedoch bald durch den viel allgemeineren verdrängt, eine Charakteristik des griechischen Dichtergeistes überhaupt zu liefern. Er trägt sich mit der Idee, in einem nicht sehr großen Aufsatze ein Bild des griechischen Dichtergeistes in wenigen charakteristischen Zügen und mit einigen hervorstechenden Beispielen zu entwerfen. „Da ich jetzt fast sämtliche griechische Dichter mehr als einmal

[1]) An Wolf 103. 109. 116.
[2]) An Schiller (Leitzmann) S. 63; ferner 89. 107. 119. 136. 143. An Goethe S. 4.
[3]) 7. Septbr. 1795. S. 119.

und mit erstaunlicher Sorgfalt gelesen, so wurde ich dadurch auf diese Idee geführt..... Aber auch dieser Entwurf wird wohl, wie so viele andre, durch Unentschlossenheit und Mutlosigkeit scheitern, und mir nur das unangenehme Gefühl verlorener Stunden zurücklassen."[1]) In der Tat entschließt er sich, auch dies Thema noch möglichst einzuschränken, mit der Lyrik zu beginnen und Pindar, den er am besten kannte, zur Grundlage zu wählen. Ein Bruchstück der Skizze über ihn ist wirklich ausgearbeitet worden und erhalten. Aber zwei neue Pläne, eine Zeitlang nebeneinander hergehend, lösen wiederum den alten ab. Der eine betrifft die „Vergleichende Anthropologie",[2]) von der zwar einige Kapitel niedergeschrieben sind, die aber, wie Humboldt selbst bald empfand, mit unzulänglichen Mitteln unternommen wurde. Der andre faßt an Stelle eines solchen Querschnitts mehr einen geschichtsphilosophischen Gesichtspunkt ins Auge: mehrere Mitarbeiter sollten sich zusammentun, um ein Werk über den „Geist der Menschheit" zu schreiben. Er selbst wollte das 18. Jahrhundert behandeln, und die ausführliche Einleitung dazu ist uns erhalten.[3]) Auch hier handelt es sich nicht um eine eigentlich historische Arbeit, ja nicht einmal um eine wirkliche Charakteristik, sondern es werden nur die methodischen Grundsätze entwickelt, von denen eine solche Charakteristik auszugehen hätte. Deshalb aber ist dieser umfangreiche Aufsatz unsre wichtigste Quelle für Humboldts Psychologie, ja vielleicht das wichtigste der neu erschlossenen Dokumente überhaupt. Humboldts psychologisch-historische Methode wird bezeichnet durch das Ausgehen von der Frage, wie einzelne Zeiten das „Bild der Menschheit" intensiv und extensiv erweitert haben, d. h. was sie zu der bereits erreichten Stufe durch eigne Gestaltung hinzugefügt haben. Hier also macht er sich die Beziehung zwischen dem individuellen historischen Faktum und der ganzen Latitude des Ideals durchaus klar; der eigenartige Begriff der „individuellen Idealität", der einen der Hauptgegenstände unsrer Untersuchung ausmachen wird, rückt in den Mittelpunkt seiner Psychologie und gibt die begriffliche Grundlage der Humanitätsidee ab. „Wenn man sich einen Menschen denkt, — so schreibt er wohl im Hinblick auf das eigne Studium —, der

[1]) An Schiller S. 197. 217.
[2]) An Wolf V, 176. An Brinckmann 29. Novbr. 1797.
[3]) Der Plan wird zuerst erwähnt an Schiller 277. Vgl. an Wolf 167. 176; an Goethe 46; an Körner 64.

bloß seiner Bildung lebt, so muß sich seine intellektuelle Tätigkeit am Ende ganz darauf reduzieren, 1. a priori das Ideal der Menschheit, 2. a posteriori das Bild der wirklichen Menschheit, beide recht rein und vollständig aufzufinden, miteinander zu vergleichen, und aus der Vergleichung praktische Vorschriften und Maximen zu ziehn."[1]) Dies bezeichnet er ja auch noch 1798 Goethe gegenüber als die eigentliche Tendenz seiner beiden großen Pläne, der neuen Wissenschaft der „Vergleichenden Anthropologie" und der Schilderung des 18. Jahrhunderts: eine solche Menschenkenntnis zu gewinnen, „die empirisch genug ist, um vollkommen wahr zu sein, und philosophisch genug, um für für mehr als den jedesmaligen Augenblick zu gelten".[2]) Länger als ein Jahr beschäftigt ihn die Idee, und teilweise die Ausarbeitung. Bald verzweifelte er an dem Unternehmen ganz, bald trat Krankheit hemmend dazwischen, bald die Agamemnonübersetzung und die metrischen Interessen. Zäher aber als sonst kam er immer wieder auf diese Arbeit zurück.[3])

In Paris, wo er im November 1797 eintraf, bot sich ihm Stoff zu einer vergleichenden Charakteristik in Fülle. Seine großen Briefe an Goethe, Körner, Jacobi wollen Beiträge zur Kenntnis des französischen Nationalcharakters sein. „Wozu ich vielleicht vorzugsweise organisiert bin, das Würdigen und Beurteilen nach sehr allgemeinen und eigentlich nach den letzten Zwecken; wozu es mir nicht an Talent fehlt, das Auffassen des Charakteristischen; und wozu ich mich mit Fleiß und Mühe bilden kann, die genaue und unparteiische Beobachtung, diese Dinge alle finden hier einen guten Stoff und eine reichliche Nahrung."[4]) Aber auch hier engte er sich das Thema schließlich ein auf eine „intellektuelle Biographie" Diderots, den er für den ausgezeichnetsten, obwohl nicht gerade typischsten Repräsentanten des französischen Nationalgeistes hielt.[5]) Körner sollte einen anderen ausländischen Autor übernehmen, und so dachte Humboldt einen Deutschen, Franzosen, Italiener und Engländer in einem Bande zusammenzufassen. Auf eine Übereinstimmung mit Diderots Anschauungen darf daraus nur vorsichtig geschlossen werden; spricht er doch Goethe gegenüber von „Diderots wirklich anarchistischen Grundsätzen in der Kunst".[6]) Der gleiche Brief gibt uns ein ziemlich scharfes Bild

[1]) An Schiller 277 f. [2]) An Goethe 46.
[3]) Näheres s. W. W. II, 401 f. An Brinckmann 7. Novbr. 1796 und 13. Febr. 1797.
[4]) An Brinckmann, Paris 29. Novbr. 1797.
[5]) An Körner 96. [6]) An Goethe S. 59 ff.

von dem, was der Aufsatz geboten haben würde, wenn er über die ersten (nicht erhaltenen) Anfänge hinausgediehen wäre. Sein Interesse für Diderot aber dauert fort, und noch 1808 nennt er ihn den „einzigen echt genialischen Franzosen".[1])

Zu wirklichem Abschluß gelangte also nur eine Charakteristik: die Charakteristik Goethes in den „Ästhetischen Versuchen" über „Hermann und Dorothea". In ihr zugleich liefen alle Fäden zusammen, die Humboldt in dieser Epoche seiner Selbstbildung angesponnen hatte: das Studium der Griechen, die Kantische Philosophie, die mit Schiller gemeinsam erarbeitete Ästhetik, zu der sich Anregungen F. Schlegels in der Auffassung der Kunst und der Griechen gesellten, die psychologisch-geschichtsphilosophischen Gedanken und — als Krönung des Ganzen — die Auffassung alles Menschlichen unter dem Gesichtspunkte der Humanität. Aber sie bedeutet auch den Abschluß dieser Periode, in der der abstrakten ästhetischen Analyse ein so breiter Raum vergönnt worden war. Sein Freund Schiller hatte sich längst mit neu erwachter Glut zur poetischen Produktion zurückgewandt; schon bei Humboldts Abschied von Jena hatte er das Gefühl, daß damit eine Epoche für sie beide endgiltig beschlossen wäre, und als ihm der Freund die reifste Frucht ihres gemeinsamen Suchens, die Abhandlung über „Hermann und Dorothea" zusandte, fand er sich in die alten Gedankengänge kaum noch zurück.[2]) Auch für Humboldt bedeutete Paris einen entscheidenden Wendepunkt; aber ein ganz deutliches Bewußtsein hatte er im Augenblick davon nicht. Vielmehr glaubte er, auch künftig auf der eingeschlagenen Bahn weiterzugehen. So wenigstens schrieb er den alten Freunden nach Deutschland.[3]) Selbst an eine Fortsetzung der Charakterologien denkt er: „Die Abhandlungen, die Sie in Wandsbeck [1796] Ihrer Aufmerksamkeit widmeten — schreibt er bei Übersendung seiner Schrift 1798 an Jacobi — sind seitdem liegen geblieben. Ich gestehe, daß erst Sie mir die Augen über sie eröffnet und mir gezeigt hatten, daß ein Gegenstand wie dieser wenigstens andere Vorbereitungen erfordere. Ich hatte das undurchdringliche Geheimnis des Charakters wirklich zu leicht angesehen. Indessen ist mir die Sache nur desto werter geworden, und ich habe jetzt neue und, ich glaube, bessere Plane dazu."[4]) Und an Körner bei derselben

[1]) An Goethe S. 228. Vgl. W. W. II, 120. An Schweighäuser 127.
[2]) Schiller an Humboldt 27. Juni 1798.
[3]) Vgl. auch an Schweighäuser S. 2. [4]) S. 73 (von mir gesperrt).

Gelegenheit: „Die Bahn, die ich in dieser Schrift genommen habe, ist, dünkt mich, kaum erst gebrochen, aber ich werde gewiß auf ihr weiter fortgehen. Ich denke jetzt vor allem darauf, alle Künste unter Einen Gesichtspunkt zu stellen, und womöglich auf Einen und zwar fruchtbaren, nicht bloß logischen Grundsatz, zurückzuführen."[1]) Dabei blickt er nun zurück auf seine bisherige Entwicklung, und trotz der scheinbaren Zuversichtlichkeit steigt ein mißmutiger Ton in seiner Seele auf, ein Ton, der sich von da an Jahre hindurch verstärkt und mit dem sich für ihn eine neue, an Paris, Spanien, Rom anknüpfende Daseinsphase ankündigt. Was er gearbeitet hat, erscheint ihm nun als ziellose Untätigkeit. Fast zum erstenmal begegnet uns in seinen Briefen eine eigentliche Klage: „Die Natur hat mich offenbar darin sehr ungünstig ausgestattet, daß sie mir keine vollkommen entschiedene Determination zu Einem Beruf gegeben hat, und meine ganz geschäftslose Lage vermehrt noch vielleicht das Übel. Trotz meiner scheinbaren Gleichgültigkeit macht mir dies oft Kummer, und der beste und genußreichste Trost, den ich noch dabei aus dieser Stimmung schöpfen kann, ist der, daß eben diese vielseitigere Anlage mich fähiger macht, mehreren anderen intellektuellen Genuß im Umgang zu geben, ihnen näher zu kommen, die Freundschaft gleichsam von mehreren Seiten fassen und die Menschen tiefer und parteiloser kennen zu lernen. Ich habe an Genuß gewonnen, d a a b e r G l ü c k s e l i g k e i t n u r a u s g e l i n g e n d e r T ä t i g k e i t e n t s p r i n g t, a n G l ü c k, w i e i c h a u c h s e h r l e b h a f t f ü h l e, b e t r ä c h t l i c h v e r l o r e n."[2]) Später empfand er diese Wendung selbst als einen tiefen Lebensabschnitt,[3]) und noch 1830 hat er die „Palinodie", mit der Schiller wie er selbst diese Epoche negiert hatten, durchaus aufrecht erhalten.[4]) Übrigens fehlt es auch nicht an gelegentlichen gleichzeitigen Äußerungen, in denen das Bewußtsein einer inneren Wandlung sich andeutet. Schon in einem Brief aus Erfurt an die Gattin vom 5. April 1797 fühlt er sich in dem Moment des Daseins angelangt, „wo die Jugend und die Reife noch gleichsam miteinander streiten": „In mir selbst ist wenigstens ein lebhafteres Streben zur Produktion entstanden, als ich mich je sonst erinnere."[5]) Wie verändert erscheint er sich

[1]) Einen Anfang dieser Arbeiten bedeutet vielleicht das W. W. VII 2, S. 584 ff. mitgeteilte „Schema der Künste".
[2]) S. 102 f. (von mir gesperrt).
[3]) Vgl. an Schiller, 22. Oktober 1803. S. 315/6.
[4]) An Körner 143 f. [5]) An Li II, 32 f.

selbst, wenn er seinen Pariser Aufenthalt von 1789 mit dem jetzigen vergleicht! „Ich fühle sehr, daß ich seitdem ein Mann geworden bin," schreibt er an Brinckmann. „Damals fiel es mir nicht ein, daß man etwas tun, etwas leisten müsse, es galt die große Lehre, daß der Mensch nur durch das zählt, was er ist, nicht durch das, was er tut, und das war genug. Jetzt ist es anders, jetzt fühle ich, daß es nur schon zu hohe Zeit ist, etwas hervorzubringen, einen Beweis zu hinterlassen, daß man verdiente, dagewesen zu sein."[1])

Was also die zweite Epoche von der ersten trennt, ist in rohen Formeln gesagt: die Verdrängung der Selbstbildungstheorie durch einen regeren Trieb nach tätigem Dasein, die Verdrängung der empirischen Individualpsychologie durch eine metaphysische Gesamtanschauung, die allmähliche Loslösung von Kant und die Hinneigung zur spekulativen Philosophie. — An der Grenze der beiden Lebensabschnitte aber steht eine Skizze, die gleichsam die Summe der Vergangenheit zieht und den Übertrag für die Zukunft angibt: die erste, inhaltlich ausgeführte Darstellung der Humanitätsidee. Leitzmann hat diesem Fragment den Titel: „Über den Geist der Menschheit" gegeben; er bringt es wohl mit Recht mit der Tagebuchnotiz vom 26. Dezember 1797 in Verbindung: „Die Idee zu der Schrift über die letzte Bestimmung des Menschen und den großen Stil im Denken, Dichten und Handeln gefaßt." Die wenig beachtete Skizze ist für Humboldts innerste Denkart von der höchsten Bedeutung; sie wird in einigen Punkten durch das gleichzeitig entstandene Bruchstück der „Rezension der Agnes von Lilien" ergänzt. —

Über die äußeren Schicksale der Jahre 1798—1809 gehen wir kurz hinweg. Es ist bekannt, wie die Reise nach Spanien sein Interesse für nationale Charaktereigentümlichkeit plötzlich auf die fundamentale Bedeutung des sprachlichen Mediums lenkt, wie ihm diese Entdeckung auch nach der Rückkehr nach Paris keine Ruhe läßt, so daß er 1801 noch einmal zum Zweck des Sprachstudiums in das vaskische Land zurückreist. Die kurze, aber innerlich bedeutsame Episode in Berlin bringt die Erfüllung seines Wunsches nach vermehrter Tätigkeit: er wird im Herbst 1802 preußischer Gesandter bei der päpstlichen Kurie in Rom, wo er eine an Schmerz und Glück, an Vertiefung und Ideen reiche Zeit verlebt, bis ihn der Zusammen-

[1]) An Brinckmann 29. Novbr. 1797.

bruch des Vaterlandes nach 1806 auf eine bevorzugtere Stelle ruft, die er 1809, also nach einer zwanzigjährigen Vorbildungszeit, antritt.

Tiefe innere Eindrücke sind mit diesen Wanderungen verbunden. Vor allem gab ihm Paris eins, was ihm in der wissenschaftlichen Muße und im weltabgeschiedenen Umgang mit den Griechen eigentlich niemals zum Bewußtsein gekommen war: das Gefühl seiner Deutschheit. Noch immer verfolgte er die französische Revolution mit Interesse, obwohl ohne den Enthusiasmus seiner Jugend. Überhaupt erschien ihm die Nation in einem ganz anderen Lichte, als er sie aus der Nähe sah. Das Politische zieht ihn weniger an, als die Versenkung in ihre innere Geistesart. Er versucht, von den Eigentümlichkeiten ihrer Bühne, von ihrer Philosophie, die im ganzen bei dem Sensualismus Condillacs stehen geblieben war, auf ihr inneres Leben zurückzuschließen. Da geht ihm denn der ganze Gegensatz zwischen der glänzenden französischen Äußerlichkeit und deutscher Innigkeit und Tiefe auf. Er gewann, wie er an Wolf schreibt, „ein erhöhtes und durch den Kontrast selbst lebendigeres Bewußtsein der volleren und kräftigen deutschen Natur.“[1]) Und an Jacobi: „Ich bin mitten in Frankreich nur ein noch viel eingefleischterer Deutscher als vorher geworden.“ Es sind — wie bezeichnend! — halb metaphysische Gründe, die er hinzufügt: „Jede Nation, wie jeder Mensch überhaupt, braucht, dünkt mich, eine innere Triebfeder, eine lebendige immer rege Kraft, aus der sich seine höhere Tätigkeit, sein eigentümliches Dasein entwickeln kann. Ein solches inneres Prinzip des Lebens vermisse ich in dieser Nation; und gerade, weil ich dies wahrhaft heilige Feuer, das allein die Menschheit zugleich läutert und nährt, mehr als irgendwo sonst in der deutschen Nation antreffe, so wächst dadurch, wie ich nicht leugne, meine tiefe Achtung und meine innige Anhänglichkeit für sie.“[2]) Diese Charakteristik, die wirklich von tiefen und großen Gesichtspunkten ausgeht, wird durch die mehr an ästhetische Phänomene anknüpfenden Briefe an Goethe[3]) und an Körner[4]) ergänzt. Eine Bekräftigung finden sie alle in dem höchst charakteristischen Brief von Baggesen an F. H. Jacobi (27. Juni 1801), in dem der dänische Dichter eine Probe von einem Wörterbuch

[1]) An Wolf V, 208 (22. Oktbr. 1798). — Über Humboldts Stellung zum Begriff der Nation handelt neuerdings ausgezeichnet und treffend Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, München 1908.
[2]) An Jacobi S. 60 f. [3]) S. 83 ff. [4]) S. 76 ff.; 97 ff.

gibt, wie es dem Paris jener Tage angemessen wäre: nature müßte sich der Deutsche mit „Kunst" übersetzen, „immortel" mit „bekannt", femme mit „Buhle" und Kant mit — „Jacob Böhme!" „Humboldt hat mich aufgemuntert, die Leiden eines werten Deutschen in Paris zu schreiben."[1]) Anfangs fühlte sich Humboldt von allem tieferen Umgang, ja auch von deutscher Literatur abgeschlossen. Bald traten Graf Schlabrendorf, Mad. de Staël, Schweighäuser, Baggesen ihm näher. Dazu kam die Fülle der philologischen Bekanntschaften, die die Briefe an Wolf und Schweighäuser nennen; ferner aus dem philosophischen Kreise Degérando, Ch. de Villers, Suard etc.[2]) Aber gerade die flache Philosophie dieser Theemetaphysiker, dieses Land, das keine „Echappées ins Unendliche", keine Versenkung in die Tiefe und Innerlichkeit des Geistes kannte, trieb ihn mit Notwendigkeit dem Gegenpol zu: der Philosophie Fichtes. So wenig Humboldt jemals sein Jünger gewesen ist, darf man doch sagen, daß er gerade in den Jahren 1798—1804 Humboldts philosophisches Hauptinteresse auf sich zieht. Eine förmliche Sehnsucht faßt ihn in Paris nach diesem metaphysischen Geiste, der übrigens unter den Deutschen dort, zum Schrecken Baggesens, bereits eine kleine Zahl von Anhängern besaß. Zwar 1798 waren sie noch spärlich zu treffen: „Was Ihnen hier zu nicht geringem Troste gereichen würde", schreibt Humboldt scherzend an Goethe, „ist, daß man so erstaunlich sicher vor dem Ich und dem Nicht-Ich herumgeht, als wären diese furchtbaren Gespenster gar nicht in der Welt. Fichtes alter Turm am Jenaischen Stadtgraben kommt

[1]) J. Baggesens Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi, Leipzig 1831. II, 331 ff. (bes. S. 346).

[2]) Über sie ausführlich Humboldt an Schweighäuser, Berlin, 24. Okt. 1801. Als herrschende philosophische Schule fand Humboldt die Ideologen vor, die auf dem Sensualismus von Locke und Condillac fußten. Auch Degérando, obwohl zu dem letzteren in einem gewissen Gegensatz stehend, gehört zu ihnen. Er hatte mannigfache Verbindungen zur deutschen Literatur und Philosophie; im Jahre 1798 bewarb er sich um den Preis der Pariser Akademie in Bezug auf die Frage: „Déterminer quelle est l'influence des signes sur la formation des idées." Humboldt fand die Preisschrift „extrêmement médiocre" (an Schweighäuser S. 14) und sah in ihr ein typisches Beispiel für die französische Philosophie überhaupt (an Goethe S. 105.) — Vgl. über ihn Picavet, Les idéologues, 1891, S. 505 ff. — Auch Charles de Villers' Bemühungen, seine Landsleute mit der Philosophie Kants vertraut zu machen, den sie im ganzen mit Locke identifizierten, fanden Humboldts Beifall nicht. Nach seinen Begriffen war das alles überhaupt keine Metaphysik. — Suard, Mitglied der Académie und von 1799 bis 1810 Redakteur des „Publiciste", erscheint bei Humboldt als Gegner des Helvetius, aber auch der deutschen Philosophie.

mir ordentlich manchmal wie ein Feenschloß vor. Aber ich wette, Sie würden, wenn Sie hier wären, sich danach sehnen Mir wenigstens geht es so."[1]) In der Tat hören wir 1800 in denselben Briefen von einem Fichtestudium, und der einst so strenge Kantianer ist voll von Anerkennung für die Originalität und Stärke dieses Geistes. — Humboldts Abneigung gegen die französische Nation ist also völlig unabhängig vom Politischen.[2]) Was ihn zum Widerspruch herausfordert, ist der tiefe geistige Gegensatz. Sein Nationalbewußtsein, — das sich übrigens auch in den patriotischen Exkursen der Abhandlung über „Hermann und Dorothea" ausprägt[3]) — trägt einen metaphysischen Charakter und ist noch so stark von universalistischen Ideen durchtränkt, wie Meinecke[4]) es feinsinnig für diese ganze Zeit nachgewiesen hat.

Neue Nahrung mußte dies Gefühl in dem kulturell so weit hinter Frankreich zurückstehenden Spanien finden. In der Sierra Morena preist er den erwarteten Sohn glücklich um seiner Deutschheit willen, ja schon um seiner deutschen Sprache willen, deren geistiger Charakter ihm eben damals aufgeht:

„Denn die Sprache Teutoniens ist's, die, geschmeidiger Bildung,
Einst dir des ahndenden Geists Erstlingsgedanken erschließt:
Sie, die von eigenem Stamm entsprossen, und kräftig, und edel,
Näher des Griechen Flug rauschende Fittige schwingt.
Wenig wird noch erkannt das Volk, das still und bescheiden,
Aber tieferen Ernsts kühnere Bahnen sich bricht:
Doch sie kommt die vergeltende Zeit, schon winkt sie nicht fern mehr,
Wo es dem Folgegeschlecht zeichnet den leuchtenden Pfad."[5])

Mit solchen Gefühlen sah er die Trümmer des Altertums in Sagunt, empfing er den lange nachhallenden Eindruck eigentümlicher Religiosität auf dem Montserrat, drang er ein in spanische Sitte und Sprache. Denn dies ist die tiefste Bestimmtheit seines Geistes, daß jede Ausweitung im Verständnis fremder Menschen, Völker und Zeiten ihn nur energischer seiner klaren und kräftigen Individualität bewußt macht, und daß ihm der eine Pol nichts bedeutet ohne den anderen.[6])

Es mag mit diesen Erfahrungen zusammenhängen, daß er nach der Rückkehr nach Berlin das Bedürfnis fühlte, sich in

[1]) S. 54. [2]) das. S. 49. An Brinckmann 29. Novbr. 1797.
[3]) W. W. II, 216 ff. [4]) a. a. O. S. 47 ff.
[5]) Alte W. W. 382.
[6]) Vgl. Schiller an Humboldt (Leitzmann) S. 321.

der deutschen Literatur sehr genau umzutun.[1]) Eine tiefe Wandlung hatte sich in ihr während seiner Abwesenheit vollzogen: die „Schule", die Romantik hatte ihr Haupt erhoben; gerade damals begannen Fichte, Tieck, A. W. Schlegel in Berlin ihre Rolle zu spielen. Humboldt fand das Berlin, das er 1790 ein sehr leeres und sehr aufgeklärtes genannt hatte,[2]) romantisiert wieder. Es fragt sich, welche Stellung Humboldt zu der neuen Bewegung einnahm. Er war zu sehr Klassiker und zu sehr Gräzist, um ihr ganz zu verfallen; aber er war doch auch zu vielseitig und zu aufnahmefähig, um sie ganz abzulehnen. Es beginnt also für ihn allmählich eine Epoche halber Romantisierung. In Berlin freilich verhält er sich noch ablehnend. Hatte er aber schon früher gelegentlich mit den Schlegels verkehrt, so gewinnt er jetzt ein dauernd lebhaftes, wennschon kritisches Interesse für sie. Auch Tieck, den Dichter, sah man in seinem Hause. Ebenso trat er mit Fichte in nähere Berührung. Nur Schellings Schriften blieben ihm aus dem romantischen Kreise zunächst noch ganz unbekannt. Der Gesamteindruck, den er damals empfing, spiegelt sich in seinem Bericht an den Grafen Schlabrendorf: „Mit der deutschen Literatur sieht es etwas lahm aus. Fast nur in der Philosophie geschieht noch etwas, und auch das ist nicht viel. Unter den Dichtern steht Schiller leider zu allein da. Goethe hat durch seine Krankheit im Winter viel gelitten. In der Schlegelschen Clique, denn es hängt einmal da alles klettenartig zusammen, ist viel Gutes, aber auch viel Rohheit, und etwas eigentlich Bedeutendes ist doch garnicht daraus entstanden."[3]) Damit stimmt überein, was er an Schweighäuser schreibt: „Außer Schiller und einigen wenigen Sachen der Schlegels ist poetisch nichts zu nennen."[4]) Wir verweilen einen Augenblick bei den Beziehungen, die bis zu diesem Zeitpunkt zwischen ihm und den Brüdern Schlegel bestanden hatten.

Beide hatten nach seiner Meinung Stoff und Form rein unter sich geteilt.[5]) Den älteren, den Meister der Form, kannte er schon aus der Göttinger Studienzeit her, und er behauptete noch 1803, ihn schon damals „als einen schalen undichterischen Kopf und einen unwissenden Menschen" erkannt zu haben.[6])

---

[1]) An Schweighäuser, Berlin 4. Oktober 1801.
[2]) An Brinckmann, Empfangsdatum 3. Septbr. 1790.
[3]) 13. Septbr. 1801 im Anhang zu den Briefen an Jacobi 132.
[4]) An Schweighäuser a. a. O. [5]) An Körner 56.
[6]) An Schiller 250. An Brinckmann 22. Oktbr. 1803.

Eine Zeitlang, während Schlegel an den Horen mitarbeitete, lauteten dann seine Urteile günstiger; er fand an seinen Werken „immer das Gepräge einer besseren Schule".[1]) Seine Rezension der Horen aber scheint Humboldt sehr gegen ihn aufgebracht zu haben. Denn von nun an hören wir fast nur Ungünstiges über ihn. Von Rom aus schreibt er an Goethe: „Er hat ein unleugbares, aber, so viel ich beurteilen kann, immer subalternes Talent, und seine wahre Sphäre wird er immer nur in Übersetzungen finden."[2]) Dabei mag nun freilich etwas mitgewirkt haben, daß Humboldt bei der offenen Feindschaft zwischen Klassikern und Romantikern, die allmählich ausgebrochen war und bei Schiller geradezu in harten Worten Ausdruck fand, traditionell die Partei der ersteren ergriff.

Wesentlich günstiger hat Humboldt von vornherein über Friedrich Schlegel gedacht; sie berührten sich früh in ihren Interessen, und es kann nicht verkannt werden, daß Schlegel in seiner ersten Periode bis 1797 manche Momente klassischen Geistes in sich trug. Ausgehend von Winckelmann, Herder und Fichte kam er auf seinem eigenen Wege zu ganz verwandten Anschauungen über die Poesie und die Philosophie ihrer Geschichte, wie Schiller. Es mag sein, daß Humboldt schon 1793 bei Körner in Dresden Schlegel kennen gelernt hat, und daß auch diesem damals die „Skizze über die Griechen" mitgeteilt worden ist. Schon 1794 begann ein Briefwechsel zwischen beiden, der freilich von Humboldts Seite sehr stockend geführt wurde. Schlegels „Griechen und Römer" (erschienen 1797), deren beide Hauptabhandlungen Humboldt schon Ende 1795 im Manuskript bekannt wurden, erwarben ihm dessen bleibende Bewunderung.[3]) Zwar findet er Unordnung, Undeutlichkeit in seiner Darstellung; aber wenn er sich mit ihm vergleicht — und wie immer geben ihm Kantische Kategorien dafür den Maßstab —, so findet er in ihm mehr „Selbsttätigkeit" und einen geringeren Grad von Empfänglichkeit, als bei sich selbst. Er ist überzeugt, daß Friedrich „zu etwas Großem bestimmt" sei, obwohl ihm die Neigung schade, sich zu früh und zu starrsinnig in seinen Ideen abzuschließen.[4]) Bei seinem zweiten Jenenser Aufenthalt war er dann ein paarmal persön-

[1]) An Schiller 96.
[2]) An Goethe 228. Vgl. Haym, Romantische Schule S. 721.
[3]) Vgl. Minor, F. Schlegel 1794—1802. Seine prosaischen Jugendschriften. I. Wien 1882. — Dilthey, Leben Schleiermachers I, S. 205 ff., bes. S. 220. Haym, Romantische Schule, S. 177 ff.
[4]) An Körner 37. 52. 56. 102. An Schiller 260.

lich mit ihm zusammen;[1]) auch da noch und trotz der Schlegelschen Woldemar-Rezension, die eben erschienen war und doch auch Humboldt mit traf, bleibt dieser bei seinem auszeichnenden Urteil, selbst Jacobi gegenüber;[2]) ja er erklärt in einem Brief an Brinckmann aus Wien geradezu: „Er ist in der Tat ein großer Kopf..... Ich bin außerordentlich begierig auf sein neues Buch, auch auf die Aufsätze des Lyceums..... Grüßen Sie ihn recht warm und herzlich von mir, ich bitte Sie darum.“[3]) Bei dieser Schätzung ist es nicht zu verwundern, daß einzelne Gedanken Schlegels über die Poesie und die Griechen auf Humboldts Abhandlung über „Hermann und Dorothea“ eingewirkt haben. Er bewahrt ein dauerndes Interesse für ihn, liest seine Zeitschriften, erklärt 1800 sein „Athenäum“ für ein Journal von seltenem Gehalt und nimmt an seinem Aufenthalt in Paris 1803 lebhaft, ja freundschaftlich teil.[4]) Noch 1805 schreibt er aus Rom an die „Li“: „Ich habe eigentlich Liebe zu ihm und habe sie immer gehabt.“[5])

Jedenfalls also ging Humboldt nicht ohne warmes, obwohl kritisches Interesse für die Romantik nach Rom. Dringend bittet er schon von der Reise aus, in Augsburg am 2. Oktober 1802, Brinckmann in einem Briefe, der die scharfen weimarischen Urteile über den „Alarkos“ und „Jon“ berichtet, um Nachrichten über die deutsche Literatur, und zwar soll jeder Brief als ersten der drei stehenden Artikel enthalten: „D i e S c h l e g e l s.“ Fast scheint es nach diesem Schreiben, als fühlte Humboldt sich schon zwischen zwei Feuern.[6]) Diese Entwicklung machte in Rom noch allmähliche Fortschritte. So wird es uns verständlich, wenn die Stimmung, die die ewige Stadt in ihm weckt, doch nicht rein klassisch ist, sondern uns mehr romantisch anmutet. Haym hat dies empfunden,

[1]) Vgl. an Wolf bei Varnhagen, Denkw. u. verm. Schriften V, 151.

[2]) An Brinckmann 7. Novbr. 1796; 9. Dezbr. 1796. An Jacobi, S. 55 ff.: „Es ist, so viel ich einen Menschen beurteilen kann, unleugbar, daß höchst selten ein so guter und scharfblickender Kopf gefunden werden wird.“

[3]) An Brinckmann 25. Septbr. 1797. Über Schlegels „Griechen und Römer“ an denselben, Jena, 13. Febr. 1797: „Es ist ein höchst merkwürdiges Produkt, das man doch nicht übersehen darf. Bei keinem Buch aber muß man sich gefallen lassen, so ausgeschimpft zu werden. Man schämt sich fast wie ein Hund, daß man ein Moderner ist.“

[4]) An Goethe 171. 188. An Brinckmann 15. Jan. 03. An Schweigh. 21. Juni 1804. [5]) II, 292.

[6]) Bezeichnend dafür ist sein doppeltes Urteil über den „Alarkos“: Das weimarische in dem genannten Brief an Brinckmann, das andere nach dem bei Haym a. a. O. S. 673 zitierten Brief von A. W. Schlegel.

aber er hat es nicht in den Zusammenhang seiner geistigen Entwicklung eingeordnet.[1]) Es hängt damit zusammen, daß die metaphysischen und mystischen Seiten seines Denkens stärker hervortreten: das Bewußtsein, in einen großen Zusammenhang eingebettet zu sein, verdrängt den abgeschlossenen Individualismus seiner ersten Periode. Noch mehr als früher ist er geneigt, durch symbolische Deutung sich über das vereinzelte Hier und Jetzt der Erscheinungswelt zu erheben. Und nicht zum wenigsten war es Rom selbst, dessen Anblick ihn in diese Denkart hineinbildete.

Nicht die Kunst ergriff ihn hier mit solcher Gewalt: noch immer mißtraute er halb seinem Kunstverständnis. Es war ein besonders gestimmtes Sensorium, mit dem er Land und Volk, Kunst und Ruinen auffaßte. Rom wurde ihm zum Symbol eines grandiosen Weltgeschickes, wie er es Karoline von Wolzogen in der schönsten seiner Dichtungen darstellte. Diese Stanzen über Rom aber hatte — bezeichnend genug — die ähnliche Elegie des Romantikers A. W. Schlegel in ihm veranlaßt![2]) So wenig er sie nach Kunstwert und Ideengehalt hochstellte, so waren es doch ganz verwandte, sentimentale Gedanken, die der Anblick der sieben Hügel in beiden weckte, nur daß Humboldts Geist auch zu den Bildern von Hellas hinüberschweifen mußte, die für ihn in alles Große verflochten waren. In der sentimentalen Auffassung der Vergangenheit, in der wehmütigen Klage um die vernichteten Blüten des Lebens treffen doch Klassizismus und Romantik tief zusammen.

Und doch warf ihn auch dies alles wieder in die Tiefe des eignen Busens zurück. Metaphysischer als je wurde er in diesen Jahren, und besonders nachdem er im August 1803 den eignen blühenden Knaben am Fuße der Cestiuspyramide bestattet hatte. Die große Frage, was der einzelne in dem unendlichen Zusammenhange der Weltgeschicke bedeute, zog durch seine Brust. Er sehnte sich fast krankhaft danach, das Übersinnliche, d. h. das Unendliche im Endlichen, die Idee in der Individualität zu erfassen.[3]) Er bildete sich eine eigne neue Metaphysik aus den Materialien seines inneren Lebens; der alte Gedanke der Humanität empfing eine neue Beleuchtung.

---

[1]) Haym S. 223.

[2]) An Schweighäuser S. 100; S. 165 f. (17. Aug. 08); vgl. Karol. v. Wolzogen, Lit. Nachl. II, S. 8 ff. An Goethe 23. Aug. 1804.

[3]) Schiller an Goethe 24. Mai 1803.

Alles in allem fühlte er sich in der neuen, tätigeren Lage innerlich befriedigter als 1798. Seine Geschäfte füllten ihn nicht aus, aber sie regten ihn an und ließen ihm daneben die Möglichkeit, den Ideen zu leben. Er verhehlte diese Wendung Schiller so wenig, wie dieser es verborgen hatte, daß er ein andrer geworden war: „Ich war," schreibt er am 22. Oktober 1803, dem gleichen Tage, an dem er einen großen Bekenntnisbrief an Brinckmann sandte — „Ich war einige Jahre vorher in einer nicht glücklichen Stimmung für die Produktion; ich wußte so vielerlei, ich kannte manches besser, als viele andre, und doch schloß sich nichts fest zu einem Resultate zusammen, ich konnte mit dem tätigen Teil meiner Existenz unmöglich zufrieden sein. Es schien mir daher besser, meiner Tätigkeit einen bestimmten, wenngleich gewöhnlichen Gang zu geben, und ich suchte nur den aus, der imstande war, mich zugleich wieder in einen wichtigeren einzuführen. Auch glaube ich mich in meiner Berechnung nicht geirrt zu haben. Rom hat schon erweckend und belebend auf mich gewirkt und fährt fort, es zu tun; ich fühle mich fruchtbarer als sonst."[1]) Und ebenso an die Gattin: „Die Verpflanzung nach Italien, selbst die spanische Reise, vorzüglich, daß an die Stelle unbestimmter Zwecke eine Lebensart getreten ist, die wenigstens alle Zweifel über die Art der Tätigkeit ausschließt, hat tief auf mich gewirkt."[2]) Welche Wandlung seit dem Abschied aus dem Dienst im Jahre 1791! Und von welcher Bedeutung ist diese Palinodie für die Aufnahme des Rufes, der wenige Jahre darauf an ihn erging, an einen Mann, der nach langen geistigen Wanderungen — ganz wie er den Bruder 1808 wieder in der Heimat begrüßen durfte — in die Tiefe der eignen, echt deutschen Brust zurückgekehrt war, in dem jedes von außen angeregte Gefühl zum eignen Besitz, zur Höhe des Gedankens und der Idee emporgeläutert war! — Wir haben nur wenige Zeugnisse darüber, wie die Ereignisse von Jena und Tilsit auf ihn gewirkt haben. Auch er persönlich wurde schwer davon getroffen. Seine Briefe an Schweighäuser zeigen, daß sie nicht nur auf sein Empfinden, sondern auch auf die Richtung seiner wissenschaftlichen Arbeiten tief einwirkten.[3]) Und was er beim Abschied von Rom an Welcker schrieb (20. Oktober 1808), kennzeichnet deutlich genug, wie es in ihm aussah, als seine

[1]) An Schiller 315 f. [2]) An Li II, 234.
[3]) An Schweighäuser 18. Juli, 29. Aug., 4. Novbr. 1807. An Li II, 299.

Kraft zum erstenmal dem Vaterland in großem Sinne dienstbar werden sollte: „Ich liebe Deutschland recht eigentlich in tiefer Seele, und es mischt sich in meine Liebe sogar ein Materialismus ein, der die Gefühle manchmal weniger rein und edel, aber darum nur stärker und kräftiger macht. Das Unglück der Zeit knüpft mich noch enger daran, und da ich fest überzeugt bin, daß gerade dies Unglück Motiv werden sollte, für die einzelnen, mutiger zu streben, für alle, sich mehr zu fühlen, so möchte ich sehen, ob die gleiche Stimmung auch bei andern herrschend wäre, und dazu beitragen, sie zu verbreiten.“[1]) Schon bei seiner ersten Rückkehr von Amerika hatte er den Bruder an die Pflichten seiner Deutschheit gemahnt;[2]) so fand er auch 1808 wieder Veranlassung, den Weitgereisten, zum Aufgehen im Äußeren Neigenden hinzuweisen auf die Innerlichkeit, in der allein nach seiner Anschauung der Mensch das Höchste erfaßt. In dieser Innerlichkeit und Tiefe aber lag zugleich das eigentlich deutsche Moment. So tritt er mit einer Art von innerem Fatalismus in sein Amt. Dies ist die Grundstimmung, die unzerstörbar in ihm wurzelt. Denn wie ein bleibender Grundakkord zieht sich durch die römischen Jahre bei ihm der Gedanke: Nicht auf Glück und Unglück im üblichen Sinne kommt es an; sondern jeder ist bestimmt, seines Daseins Kreise zu vollenden. Das aber vermag er nur, wenn er alles, was innerlich in ihm angelegt ist, rein entfaltet und in Gestalt überführt. So sieht er mit Schiller und Kant im Charakter des Menschen, nicht in dem, was ihm begegnet, sein eigentliches Schicksal. Es kommt nicht eigentlich darauf an, glücklich zu leben, sondern sein Schicksal zu erfüllen und alles Menschliche auf seine Weise zu erschöpfen.[3]) Dieser innere Fatalismus war es, der sein Wirken von 1809 an zu einem Auswirken der ganzen in ihm aufgespeicherten Energie machte, und die Worte, die er 1808 dem zum zweiten Male heimkehrenden Bruder zurief, konnten auch als Geleitspruch für seine eignen neuen Pfade gelten:

„Aus des Busens Tiefe strömt Gedeihen
Der festen Duldung und entschloßner Tat.
Nicht Schmerz ist Unglück; Glück nicht immer Freude;
Wer sein Geschick erfüllt, dem lächeln beide.“[4]) —

Trotz dieser Wendung zu einer tätigeren Lebensweise war es ihm in Rom, als wenn die Jahre von Auleben zurück-

[1]) S. 6. [2]) An Li II, 232. 248.
[3]) An Li II, 134. 146. 172 f.; an Johanna Motherby S. 48.
[4]) Alte W. W. I, 371.

kehrten. Wieder las er die Griechen, versenkte sich in den Homer, übersetzte Oden von Pindar und fuhr in der liebgewordenen Agamemnonübersetzung fort.[1]) Er erlebte das Wunderbare, daß er, je älter er wurde, desto mehr Freiheit in seinem Empfinden und Denken gewann und der Phantasie viel mehr Rechte gönnte, als in früher Jugend. Indem er so Vergangenheit und Gegenwart aneinander knüpfte, erfuhr er in sich die unzerstörbare Konstanz des inneren Charakters. Eben deshalb löste sich ihm das ganze menschliche Geschick auf in die Bestimmung, diese Individualität rein herauszuarbeiten. „Es kommt nur darauf an, das innere Wesen festzuhalten, mit einer Art schonungsloser Kühnheit in das Leben einzugreifen und es auszuleben."[2]) Der Gedanke der Humanität vertieft sich so an seinen eignen Erlebnissen. Zugleich fühlte er sich mit seinem Aufenthalte in vollkommener und ungestörter Harmonie.[3]) Keine Stadt war ihm gleich lieb wie Rom. In seinen Briefen klingt es oft wie Furcht — auch nach dem Tode des Sohnes —, daß er abberufen werden könnte. Denn man begann in Berlin seine diplomatischen Fähigkeiten zu beachten.[4])

Wenn das Jahr 1804 von entscheidender Bedeutung für ihn wurde, wenn er ihm nachsagen durfte, während dieser Zeit an Sicherheit seiner inneren Überzeugungen sehr zugenommen zu haben,[5]) so beruht diese Wandlung in einem Geiste wie Humboldt in erster Linie natürlich auf eigenem Erlebnis. Ein wichtiger Exponent dieser Entwicklung ist aber auch seine Stellung zu der zeitgenössischen Poesie und Philosophie; und beide standen damals unter dem Zeichen der Romantik.

Sein Urteil über die beiden Schlegels ist nicht gerade verändert; er liebt sie nicht mehr und nicht weniger als früher; er will sie mit demselben strengen kritischen Maße messen, mit dem sie selbst alles messen. Aber er selbst ist romantischer gestimmt: „Was man hier sieht, trägt die Form der Kunst und der Phantasie..... Kann man damit, wie es dem Deutschen nur so leicht gelingt, weil er in keiner fremden Eigentümlichkeit je sich verliert, die Stimmung fürs Romantische (lassen Sie mich das Wort zum Gegensatz des Antiken gebrauchen) verbinden, so ist es der höchste aller Genüsse,

[1]) An Li II, 132. 145. 165. 242. [2]) das. 134.
[3]) 233. 188. [4]) 180. 187. 208. [5]) 247.

und zugleich der am meisten erweckende.“[1]) Die feindselige weimarische Stimmung tritt zurück, und er findet Mut, in einem großen Brief an Brinckmann die Romantische Schule zu verteidigen.[2]) Den Hauptgesichtspunkt dafür entnimmt er einer Literaturübersicht Friedrich Schlegels in der „Europa“ von 1803: es muß der Gedankenversteinerung unter allen Umständen gewehrt werden.[3]) Die Literatur bedarf eines solchen Umrührens; die Poesie kann durch die Romantische Schule nur gewinnen: sie ist durch sie reicher an Formen, am Spiel der Phantasie und der Sprache geworden. Denn — er gesteht es im höchsten Vertrauen — selbst bei Goethe und Schiller ist ihm vor einem Stillstand bange geworden. Auf sie allein kann überdies die Zukunft der deutschen Poesie nicht gestellt werden: sie ist in die Zeit der Krise getreten, wo es sich entscheidet, ob sie bereits erschöpft ist oder noch vor einer neuen Epoche steht. Den Übergang zu ihr wenigstens haben die Schlegels gebahnt. Ihre Werke selbst nimmt er gar nicht in Schutz; aber ihr Eintreten für das Poetische, Genialische und Phantastische, im Gegensatz zum Prosaischen, Mechanischen und bloß Diskursiven muß er anerkennen. „In Schutz nehme ich und werde es ewig nehmen: ihr Angreifen des Alten, oft sogar des Guten; ihr Dringen auf eigentliche Poesie, im Äußern, wohin die Verteidigung der Assonanzen, Wortspiele, Echos u. s. f. gehört, im Innern, wozu ich das ganze Geschrei vom Romantischen und Misteriosen rechne; und selbst, in Friedrich Schlegel besonders.... den Abscheu gegen alles so rein aus Raisonnement Erklärbare. Durch alles dies werden die Geister geschüttelt, und kommen keine Funken heraus, so ist es nicht die Schuld des Schüttelns, sondern der innern Ohnmacht und Leere. Es war aber dies um so nötiger, als in Deutschland so vorzüglich das zu befürchten war, daß man in Prosa und Raisonnement einschlief.“ Dies sind die Gesichtspunkte, in denen die Begründung dafür liegt, daß er in Rom fort und fort in der deutschen Literatur

[1]) An Brinckmann 22. Oktbr. 1803. — F. Schlegel (Minor a. a. O II S. 370) nennt romantisch, „was uns einen sentimentalen Stoff in einer fantastischen Form darstellt.“

[2]) An denselben 4. Febr. 1804.

[3]) „Europa“ v. Friedrich Schlegel 1803, S. 48 f.: „Das Wesentliche ist die Freiheit des Geistes, deren Erhaltung, da ohnehin die höchste Wahrheit nie ganz adäquat ausgesprochen werden kann, es durchaus erfordert, daß es nie an eigentümlichen Ansichten und Darstellungsarten der Prinzipien fehlen möge, weil sonst unvermeidlich Schulwesen und Gedankenversteinerung entsteht.“

lebt — freilich z. T. nur durch die Vermittlung der Jenaer und Hallischen Literaturzeitung —, daß er Tiecks Lyrik beachtet und daß er schließlich — sich auch in Schelling versenkt, dessen Schriften allmählich seine heftigste Sehnsucht geworden waren.[1])

Schon sein Hang zum Theoretisieren mußte ihn dahin drängen, alle diese neuen Gedankenkomplexe nun auch auf ihren letzten, metaphysischen Zusammenhang zurückzuführen. Dazu kam aber, daß er in sich selbst eine neue, über Kant hinausgehende, von den Tatsachen des Lebens ausgehende Metaphysik ausgebildet hatte. Der Gedanke der Menschheit wurde jetzt ihr Zentrum an Stelle des abstrakten Individuums; es war eine Philosophie des Geistes, deren Keime sich schon früh in seinem Denken andeuten. Eine glückliche Fügung hat uns die Gestalt bewahrt, die sie bereits angenommen hatte, als er endlich und spät mit Schellings Schriften bekannt wurde.[2]) Seinem System entnimmt er nun, wie wir sehen werden, die Formeln für das, was sich in ihm selbst an Ideen gebildet hatte. Im Februar und März des entscheidenden Jahres 1804 lernt er es zuerst aus eigner Anschauung kennen. Damit erreicht die halbe Romantisierung seiner Denkweise ihren Höhepunkt. Was er über Kunst, Humanität und Griechentum dachte, setzt sich nun in die spekulative Sprache Schellings um. So wandelte er denn tatsächlich, wie er am 23. August 1804 an Goethe schrieb, auf den sieben Hügeln mitten unter den Gespenstern umher, die in Jena spukten.[3]) War doch auch der Kantianer, der im Anfang seinen einzigen philosophischen Umgang in Rom gebildet hatte, Fernow, inzwischen in die Heimat zurückgekehrt.[4]) Zwar gab er die Kantische Grundlage seines Denkens nicht auf, aber sie wird jetzt zu einer spekulativen Ideenmetaphysik potenziert, deren Grundlage in Erfahrung und Leben, deren Spitzen in einer platonisch-idealistischen Geistesmetaphysik liegen. —

Die Schriften der Epoche Paris-Spanien-Rom werden durch die beiden großen Briefe an Goethe eröffnet, die beide als selbständige Abhandlungen in seine Werke aufgenommen sind und sich inhaltlich darin berühren, daß sie von der physischen Erscheinung aus, auf physiognomische Methode, die

[1]) An Brinckmann 31. März 1804, 18. Aug. 1804.
[2]) An denselben 31. März 1804; zu vergleichen mit 22. Oktbr. 1803.
[3]) An Goethe 215 f.
[4]) Vgl. Friderike Brun, Römisches Leben. Leipzig 1833. I, 177 ff. — An Goethe 185. 188.

Eigenart des französischen Nationalcharakters zu ergründen suchen. Insofern ist der Aufsatz über das „Musée des petits Augustins" eine Fortsetzung und Fortbildung seiner alten physiognomischen Studien, der Brief „Über die gegenwärtige französische Bühne" eine Frucht der mimischen Interessen, zu denen er von Engel und später von Körner angeregt war. Beide Abhandlungen stammen aus dem Jahre 1799. Ihnen schließen sich als Erträge der spanischen Reise, ebenfalls für Goethe gedacht, aus dem folgenden Jahre an: „Der Montserrat bei Barcelona" und „Über das antike Theater in Sagunt." Die „Reiseskizzen aus Biskaya" führen in der neuen Ausgabe den Titel: „Cantabrica." Sie werden von Schlesier und Farinelli einstimmig auf die erste spanische Reise im Sommer 1800 bezogen, was auch hinsichtlich der Reiseroute zutrifft. Entstanden sein aber können sie erst nach der zweiten, da sie eine Stelle enthalten, die aus einem Briefe an Karoline (San Sebastian, 30. April 1801) stammt.[1]) Wenn Leitzmanns Berufung auf das Pariser Wasserzeichen ein sicheres Kriterium dafür ist, daß sie in Paris entstanden sind, so können sie nicht mit dem ersten Teil des auf vier Teile berechneten Werkes „Die Basken" identisch sein, der eine Reisebeschreibung enthalten sollte und von Humboldt in Rom im Sommer 1804 unter dem Titel: „Die Baskenreise" fertiggestellt wurde.[2]) In diesen „Cantabrica" tritt uns zum erstenmal die Auffassung entgegen, die wohl durch den Anblick des ursprünglichen und naturhaften Baskenvolkes genährt sein mag, daß man ein Volk im Zusammenhang mit den Naturbedingungen, ja als ein Produkt des geheimnisvollen Naturschaffens selbst zu betrachten habe. Derselbe Gedanke einer harmonischen, durchgeistigten Natur, die freilich nur von der gleichgestimmten Harmonie des Busens aus zu erfassen ist, geht ja auch durch das Gedicht „In der Sierra Morena". Die hier nur leicht angedeutete Metaphysik spricht sich in ausgebildeter, durch Schellings Einflüsse mitbestimmter Form in den Schriften von 1806 an unverkennbar aus. Sie sind aus Humboldts klassischen Studien entsprungen,

[1]) An Li II, 85 ff. = W. W. III, 116. — W. W. III, 371, korrigiert durch Leitzmann, Euphorion XIV, 635 f.

[2]) An Li II, 165. 203. An Schweighäuser 95. 103. An Goethe 188. Am 18. Juli 1804 wird sie fertig genannt. Nach an Brinckmann 4. Febr. 1804 soll sie zu Michaelis des Jahres erscheinen; dieser Plan wird jedoch am 18. Aug. 1804 widerrufen. — Andre Fragmente des Gesamtwerks sind erhalten und in W. W. VII2, S. 593 ff. mit ausführlicher Entstehungsgeschichte von Leitzmann mitgeteilt.

die nunmehr auch klassischen Boden zum Hintergrund hatten. Menschentum und Griechentum erscheinen hier in metaphysisch-spekulativer Beleuchtung. Die erste Abhandlung führt den Titel: „Latium und Hellas oder Betrachtungen über das klassische Altertum" und enthält zum Schluß die erste ausführliche Erörterung der Sprachphilosophie. Auch diese gliedert sich dem metaphysischen Rahmen ein, indem sie von dem Gedanken ausgeht, daß in der Sprache eines Volkes der innere Typus seines Geistes zum Ausdruck kommt, daß man also diesen in und an jener studieren müsse.[1]) Ein weiterer Schritt vorwärts in den Problemen der Charakterologie! Die Sprache ist „eine bequeme Handhabe, den Charakter zu fassen, ein Mittel zwischen der Tatsache und der Idee", also ein Stück jenes Bandes zwischen Faktum und Philosophie, das Humboldt seit Jahren suchte. Zugleich aber lehrt sie, daß dies Band immer ästhetischer Natur ist, und auch dies Resultat traf mit Humboldts Grundanschauungen zusammen. Die Sprache ist Kunstwerk (natürlich ein unbewußt erzeugtes), das Kunstwerk aber ist immer Organismus, der Organismus eine in Anschauung verwandelte Idee — so schließt sich der Kreis der Schellingschen Begriffe. Wir werden im einzelnen zu erörtern haben, wie sich der Fortschritt von der ersten, rein psychologischen „Skizze über die Griechen" zu der hier vertretenen, halb kosmologischen Auffassung des Griechentums vollzieht. — Über die zweite große Abhandlung des römischen Aufenthaltes „Geschichte des Verfalls und Unterganges der griechischen Freistaaten" geben die Briefe an Schweighäuser, den damals mit ähnlichen Plänen beschäftigten jungen Pariser Freund, nähere Auskunft.[2]) Eine Demostheneslektüre gab den ersten Anstoß. Auch hier ist die Ausarbeitung des historischen Teiles kaum begonnen: wieder, wie 1796/97, haben wir nur eine ausführliche, allgemeine Einleitung, die alle neu gewonnenen Ideen vereinigt zeigt. Die welthistorische Stimmung, die in der Elegie „Rom"

[1]) W. W. III, 166. — Eine noch frühere Abhandlung „Über das Sprachstudium" wird jetzt durch W. W. VII 2, S. 598 ff. bekannt. — Der oben ausgesprochene Gedanke findet sich bereits bei Bernhardi, dem Schüler F. A. Wolfs und Fichtes, dessen auf romantischer Philosophie ruhende „Sprachlehre" Humboldt möglicherweise schon 1801 in Berlin, spätestens aber durch A. W. Schlegels Rezension in der „Europa" 1803 kennen gelernt hat. Eine ausführliche Untersuchung der sachlichen Beziehungen beider Sprachphilosophen wäre dringend zu wünschen.

[2]) An Schweighäuser 138 f.; 146 f. — Einen Entwurf dazu bringt jetzt W. W. VII 2, S. 625, der als Gegenstück zu Nietzsches Griechenauffassung von höchstem Interesse ist.

anklingt, bildet auch hier das eigentliche Motiv; aber sie ist in eine durchaus metaphysische Perspektive gerückt. Doch nicht minder deutlich leuchten die politischen Zeiteindrücke hervor: das Unglück Preußens spiegelt sich in dem Bilde dieser untergehenden herrlichen Welt; Töne echter Deutschheit klingen vernehmlich an, und die Frage politischer Erziehung tritt in einer Gestalt auf, die Humboldt 1792 weit von sich gewiesen hätte.[1]) Eine tiefe Wandlung gegen die erste Periode, mindestens in den Ausdrucksformen, ist nicht zu verkennen. Die Geschichtsphilosophie und Griechenauffassung, die er in Jena gehegt und in den Kategorien Schillers ausgesprochen hatte, erscheint jetzt in einem spekulativen Rahmen, der an Schellings weltkonstruierende Begriffe erinnert. Trotzdem entfernt sich Humboldt nicht von der Schätzung des Positiven und von dem eigentlich historischen Studium der Alten. Er liest die mannigfachsten Schriftsteller, auch aus der hellenistischen Zeit. Für seine baskischen Sprachstudien versenkt er sich in etrurische und oskische Fragmente.[2]) Da aber alle Wirkung des Antiken nur auf dem Kontrast beruht, so wird auch seine moderne Lektüre von Belang: Dante steht ihm an erster Stelle, während Alfieri und jetzt auch Ariost weit zurücktreten. Unter den Historikern bestimmt Gibbon seine Auffassung der römischen Verhältnisse; aber auch Schlözers „Nordische Geschichte" scheint ihn damals beschäftigt zu haben.[3]) Daneben arbeitet er an einer Untersuchung über die Pelasger, so sehr er Schweighäuser von ähnlichen Untersuchungen auf dem Gebiet der historischen Geologie abrät.[4]) Welcker bezeugt uns, daß er diese Arbeit während seines römischen Aufenthaltes gesehen, freilich nicht gelesen habe.[5])

So ist also unsre Hauptquelle für Humboldts Griechenauffassung in seiner zweiten Periode in jenen beiden Aufsätzen enthalten. Sie allein geben uns ein treues Bild, welche geistige Gesamtkonstitution der Mann besaß, der im Jahre 1809/10 den preußischen höheren Unterricht — Universitäten und

[1]) „Mon sujet a, sans qu'il y ait de mon fait, une certaine analogie avec les temps présents." An Schweighäuser S. 148.

[2]) das. S. 96.

[3]) An Schweighäuser S. 132. 147. Haym S. 224. An Goethe S. 221.

[4]) Über dieses Studium der Urvölker, resp. des romantischen Urvolkes vgl. an Schweighäuser 101. 105. 113 f. 135. Einen ähnlichen für die Identitätsphilosophie charakteristischen Vergleich mit der Geologie s. bei Schelling, Methode (Braun), S. 46.

[5]) Welcker S. 73 f. Wahrscheinlich ist es der von Leitzmann in Fleckeisens Jahrbüchern Bd. 151 mitgeteilte Aufsatz aus dem Jahre 1807.

Gymnasien —, reorganisierte. Denn wie es der entscheidende Charakterzug der ganzen Stein-Hardenbergschen Reform ist, daß ihre Urheber in einem tieferen, als dem bloß naturrechtlichen Sinne, von Ideen aus die politische Wirklichkeit umgestalten, nicht von dem Geiste einer bloß praktisch orientierten Augenblickspolitik aus, so steht auch hinter Humboldts Denkschriften ausgesprochen und unausgesprochen der ganze innere Ideenkomplex, den er sich in den 20 Jahren seines Bildungsganges erworben hatte. Und er war sich dieses Umstandes mit voller Deutlichkeit bewußt. Er sprach seine Forderungen an sich selbst aus, wenn er in seiner Antrittsrede vor der Berliner Akademie der Wissenschaften von dem Geist des Staatsmannes verlangte, „daß sich alles, was er behandelt, gleichsam ohne sein Zutun, den höchsten Ideen anschmiegt, und daß er den schwer zu entdeckenden Punkt nicht verfehlt, auf welchem Gedanke und Wirklichkeit sich begegnen und freiwillig ineinander übergehen. Denn es gibt in allen wichtigen Geschäften des Lebens einen solchen Punkt, den nur der mit der reinen Wissenschaft Vertraute erreichen, und nur das wahrhaft praktische Talent nie überschreiten wird.“[1]) Und wenn Varnhagen[2]) gelegentlich bemerkt, daß ihm von dem, was er als Denker besaß, als Staatsmann nicht immer viel zu Nutzen gekommen sei, so scheint eben er mir diesen Punkt zu verkennen: Die Liberalität, die Weite der Geistesverfassung, die den individuellen Kräften Spielraum läßt, ist für den Politiker ein durchaus positiver Besitz; was er in dieser Richtung aus sich gemacht hat, das kann in keiner Denkschrift und in keiner einzelnen Maßnahme zutage treten, sondern es ist das eigentlich „Perikleische“, was sich nicht nachrechnen, nur nachempfinden läßt, oder an seinem Gegenteil, dem beschränkten Kopfe, studiert werden kann.

Aus demselben Grunde stellt unsre Untersuchung die Überführung der Ideen Humboldts in die Wirklichkeit nicht mehr dar. Sie begnügt sich damit zu zeigen, wie er war und dachte, als er in das Amt trat. Wir ziehen also den Schluß dieser Periode, die Jahre von 1809—1819, nur deshalb mit hinein, weil sie einige Proben auf das Exempel liefern und schriftstellerisch die römischen Arbeiten vollenden. Die nachamtliche Periode und Humboldts sprachphilosophische Leistun-

[1]) W. W. III, 220.
[2]) Denkwürd. u. Verm. Schriften. 2. Aufl. V. S. 125; vgl. auch S. 136.

gen sind ebenso wie die äußeren politischen Ereignisse für den Zusammenhang unsres Themas sekundär.

Während der Tätigkeit als Chef der Sektion für Kultus und Unterrichtswesen im Departement des Innern unter dem Ministerium seines alten Freundes Dohna[1]) hat Humboldt natürlich der eigentlich schriftstellerischen Arbeit entsagen müssen. Außer seinem Briefwechsel, besonders mit Wolf und Nicolovius, kommen als Quellen für seine innere Ideenrichtung vor allem in Betracht der „Bericht der Sektion des Kultus und Unterrichts“[2]) und noch mehr das von der Idee ausgehende Bruchstück „Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin“.[3]) Auch die Akten über die Gründung der Universität Berlin und die Einrichtung der wissenschaftlichen Deputation sind heranzuziehen. Humboldt selbst schied mit dem Bewußtsein, was er geleistet hatte; mit stolzer Objektivität schreibt er an Schweighäuser kurz nach dem Abschied: „J'ai fait tout ce qui m'était possible et je me crois en droit de dire que l'instruction publique a reçu, dans ce pays, une impulsion nouvelle. Bien que je n'aie rempli ces fonctions que pendant un an à peine, mon administration laissera beaucoup de traces. Ce qui, plus que tout le reste, est mon œuvre personnelle, c'est la fondation d'une nouvelle université à Berlin. Quelle que soit la façon dont bien des gens ont parlé de cette mesure, il est incontestable que pour répondre efficacement à un besoin pressant de notre pays et, dans une certaine mesure, de toute l'Allemagne, il n'y avait pas d'autre parti à prendre.“[4])

Mit dem Abschied aus diesem Amte und dem Übertritt in den Wiener Gesandtschaftsposten erwachten seine wissenschaftlichen Interessen mit neuer Lebendigkeit. Zum Teil waren sie doch auch durch die Eindrücke der praktischen Tätigkeit befruchtet. So äußerte er Stein gegenüber schon am 10. Oktober 1810, d. h. in der schwersten Finanzkrisis Preußens, die Absicht, sich mehr mit staatswirtschaftlichen Studien zu beschäftigen, einem Gebiet, in dem er 1792 völlig unwissend zu sein bekannt hatte.[5]) Und Stein bestärkt ihn nicht nur in diesem Plan, sondern weist ihn auch auf die Ge-

[1]) Hierzu vgl. allgemein Gebhardt, Wilhelm v. Humboldt als Staatsmann, 2 Bände, und Harnack, Geschichte der kgl. pr. Akademie d. Wissenschaften. — Die Briefe an Wolf sind vollständig publiziert von Leitzmann, in Fleckeisens Jahrbüchern 1895.

[2]) W. W. X, 199 ff. [3]) W. W. X, 250 ff. [4]) S. 173.

[5]) Pertz, Steins Leben II, 534 ff.

schichte dieser Wissenschaften hin, mit denen er selbst sich eingehend beschäftigt hatte. Daneben aber tauchen die alten sprachwissenschaftlichen Interessen sogleich wieder auf. Den Ertrag der Baskenreise, den historischen und linguistischen, wissenschaftlich zu verarbeiten, war noch immer sein Plan. Nun bot sich ihm 1811 Gelegenheit, dem Königsberger Professor Vater etwas aus diesem Gebiet für seinen „Mithridates" beizusteuern. Die damit zusammenhängende „Ankündigung einer [übrigens nie erschienenen] Schrift über die vaskische Sprache und Nation nebst Angabe des Gesichtspunktes und Inhaltes derselben" ist für uns von Interesse durch das Fortdauern der identitätsphilosophischen Einflüsse, der Ideenlehre und überhaupt der in Rom gewonnenen geschichtlichen Universalanschauung.[1]) Daß diese Gedanken ihn weiter lebhaft beherrschten, beweisen die drei geschichtsphilosophischen Bruchstücke aus den Jahren 1814 und 1818, die durch die Akademieausgabe bekannt geworden sind. Eigentümlich ist ihnen das nähere Anknüpfen an Gegenwartsprobleme, ferner eine starke Belebung der spekulativen Seite und der Ideenlehre, die wohl mit auf Fichtes erneuten Einfluß (Berlin 1810) zurückzuführen sein mag.

In Wien kam er wiederum in die Hochburg der, nunmehr alternden, Romantik hinein. Sein alter Freund Gentz, der Schellingschüler Adam Müller, die Brüder Schlegel — das waren noch immer merkwürdige und seltene Erscheinungen. Die Vorlesungen Müllers und Friedrich Schlegels (1812) fesseln Humboldt und seine Gattin gleichmäßig, mit dem letzteren und Dorothea verbindet sie auch ein lebhafter persönlicher Verkehr. Noch immer findet Humboldt Schlegels Starrsinn unerträglich; und eine Einigung wird um so schwerer, als sich bei dem letzteren jetzt die einseitige Neigung für die katholische Religion maßlos vordrängt. „Freiheit der Ansicht, rechte Objektivität fehlt allen," lautet Humboldts Gesamturteil, das um so vernichtender ist, als der junge Friedrich Schlegel, den Humboldt bewunderte, ja gerade die Objektivität der Poesie als höchstes Ideal aufgestellt hatte.[2])

Gleichwohl war auch der religiöse Zug dieses halb politischen, halb romantischen Jahrzehnts nicht ohne Einfluß auf Humboldt geblieben. Schon 1803 in Rom hatte er Chateau-

[1]) Weitere sprachphilosophische Fragmente aus dieser Zeit s. jetzt W. W. VII 2.

[2]) Vgl. an Körner 124. 131. An Jacobi 83. An Wolf 295. Caroline an Varnhagen 157. Neue Briefe von Caroline 71. Über Adam Müller schon 1810 an Goethe 236.

briands „Génie du Christianisme" gelesen — „Wort für Wort und mit unendlichem Genuß"; ob auch mit rechter Würdigung, ist doch fraglich, wenn er darin den alten Reimarus wieder aufgetischt fand.[1]) In London 1818 liest er die Bibel; aber seine Religiosität trug einen gesunderen Charakter als die der katholisierenden Gentz und Schlegel. Um diese Zeit schrieb Caroline aus Rom an Welcker: „Tieck-Schlegels mystischer Unsinn wird vergehn, allein das wahre Gefühl für Religion ist reger seit 20 Jahren im Menschen geworden, als es vor 50 war."[2]) Humboldt selbst denkt in London wieder recht verächtlich von den Schlegels: Friedrich findet er in hoffnungslose Trägheit und Wohlleben versunken, und August Wilhelms Geschäftigkeit häuft — Sandkorn zu Sandkorn. „Ich kann mit keinem von beiden nur irgend sympathisieren."[3])

So ist also die Entfernung von der Romantik am Anfang und am Ende dieser Entwicklungsperiode ziemlich groß, während er sich ihr in den mittleren, römischen Jahren mehr zuneigt. Wenn dies möglich war, so war es nur dadurch möglich, daß er selbst in seinem Wesen und Denken einzelne Züge trug, die mit der romantischen Anschauungsweise übereinstimmten. Schließlich war ja doch Humboldt durch dieselbe geistige Atmosphäre hindurchgegangen, die die Romantik aus sich erzeugt hatte, nur daß er sich näher und tiefer der älteren, klassischen Generation zugesellt hatte. Ein volles Urteil darüber, was Humboldt an romantischen Momenten in sich aufgenommen hat, würde nur dann möglich sein, wenn wir auch die wissenschaftlichen Arbeiten der letzten Periode (1820—1835) ausführlich in unsre Untersuchung hineinzögen. Die Sprachphilosophie, die Ästhetik und die Philosophie der Geschichte dieser Zeit stehen in ihrer Grundrichtung keiner anderen so nahe, als dem Schellingschen Romantizismus. Wir werden dies wenigstens bis in die Akademiereden des Jahres 1821 hinein verfolgen; denn erst in ihnen schließt sich ab, was die vorhin erwähnten unvollendeten Skizzen anbahnen, ja z. T. klingen die römischen Motive fort. Dies gilt besonders von der Rede „Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers." In ihr findet die Humanitätsidee ihre letzte Ausgestaltung, insofern sie zu der ganzen Weite einer universal-historischen Gesamtanschauung ausgedehnt wird, die ihrerseits wieder ganz charak-

[1]) An Brinckmann 22. Oktbr. 1803.
[2]) Neue Briefe von Caroline S. 77.
[3]) An Brinckmann, London 13. Febr. und 11. Juni 1818.

teristische metaphysische Grundlagen hat. In dieser Gestalt, der auch eigne tiefe Welterfahrung zugrunde liegt, wirkt sie weiter durch die sprachphilosophischen Werke des Greises, nun aber nicht mehr wandlungsfähig. Nur drei neue Motive bringt das Alter in Humboldts philosophische Denkweise hinein: einen Hang zu stoischer Abschließung des Innern, der dem alten Humanitätsgedanken in gewissem Grade entgegenwirkt; die Aufnahme der indischen Philosopheme, die ihm seit 1824 eine neue, fesselnde Welt eröffneten, wie sie gerade ihm, dem Alternden, Einsamen, „Vertieften" angemessen war; endlich und zum Teil damit zusammenhängend eine tiefere, auch zum Christlichen neigende Religiosität, die mit dem Tode der Gattin zur reinsten Höhe emporgeläutert wird. In die Welt haben diese Gedanken nicht mehr gewirkt, und sie sollten es nicht; aber die Wissenschaft haben sie unendlich bereichert, und besonders ihr philosophischer Gehalt ist wohl bis heute noch nicht ausgeschöpft.

So vollendete er in Tegel mit erlöschendem Auge und ermüdender Hand die Kreise seines inneren geistigen Daseins, machte er sich bis zum letzten Augenblicke das Menschliche in einem tiefen, wahrhaft klassischen Sinne zu eigen:

„Denn wer die meisten Gestalten der vielfach umwohneten Erde,
Die er vergleichend ersah, trägt im bewegenden Sinn,
Wem sie die glühende Brust mit der fruchtbarsten Fülle durchwirken,
Der hat des Lebens Quell tiefer und voller geschöpft."[1])

[1]) Alte W. W. I, 382.

2. Kapitel.

Zur allgemeinen Charakteristik Humboldts.

Das Geheimnis des Charakters zu erforschen, war stets Humboldts eigenster Drang. Auch sich selbst gegenüber hat er ihn betätigt. Nicht nur im Alter, in den Briefen an die Freundin, sondern von frühester Jugend an bemerken wir bei ihm den Hang zur Selbstbeurteilung und Selbstreflexion. Und es ist wunderbar, wie sicher ihm stets das Bleibende, ja selbst das Vorübergehende seiner Eigentümlichkeit zum Bewußtsein kam, wie wenig ihn fremde Versuche, sein Wesen zu deuten, über seine eigne Meinung von sich irre machten. Wir dürfen seiner psychologischen Gabe so sehr vertrauen, daß wir diese Selbstzeugnisse fast durchgängig als vollwertige Quellen benutzen können. Freilich war Humboldt keine komplizierte Natur. Alles Dämmerhafte und Bizarre, alles Sprunghafte und Dämonische, alles Erkünstelte und Anaffektierte ist aus dieser klassischen Natur rein ausgeschieden. Das Kunstwerk, zu dem er seinen Charakter ausgestaltet hatte, trägt dieselbe Ruhe und Klarheit der Linien an sich, die wir an der griechischen Plastik bewundern. Maß- und Formensinn, soweit sie dem Modernen erreichbar sind, der immer am Metaphysischen und Problematischen leidet, strahlt auch aus seinem Charakter hervor. „Wie ein altes Kunstwerk" fand ihn Dalberg, „so rein und fein ausgearbeitet".

Wir sind der Wesensart Humboldts gegenüber in einer glücklicheren Lage, als die Mitlebenden, ja selbst als seine nächsten Freunde. Denn im persönlichen Umgange ließ Humboldt einen Zug hervortreten, den seine Schriften nie und seine Briefe selten zeigen: ein spottendes, lästerndes Wesen, das alles verhöhnte und selbst das nicht schonte, was ihm im Innersten selbst heilig war. Es gehört nicht viel psychologischer

Blick dazu, um zu wissen, daß nur die Naturen sich mit einer solchen Mauer umgeben, die im Innersten tief und heftig empfinden, dies Innere aber vor jeder entweihenden Berührung mit der Außenwelt schützen. Sie haben daher für jedes Ding zwei Sphären der Bewertung: in der einen können sie es schutzlos verspotten sehen, eben weil es in der anderen ihnen völlig unberührbar und unentweiht bleibt. Humboldts Umgebung hat das nicht immer erkannt, und wenn sie es erkannte, so betrachtete sie es in einer falschen Linie: sie legte den Ton auf das, was Humboldt für sie war, ohne zu ahnen, was er in sich war. Sie bemerkte zwar, daß er Sinn für das Höchste hatte, sah dann aber wieder, daß das Höchste ihm äußerlich nichts galt. So war er selbst den Freunden „ein Rätsel der Natur", „ein Riesenphänomen", ein Geist,

„Der allen Formen ungetreu,
Mit Feinheit sie studiert, aus Größe sie verletzet",

und Humboldt konnte dieser Charakteristik aus Brinckmanns[1]) Munde beistimmen, weil er der Spötter und Lästerer, als den er sich im Umgang gab, eben deshalb doch auch war. Er freute sich dieses Rufes. Wenn aber Brinckmann fortfährt:

„Und jedes Äußerste nur schätzet,
Ob's Tugend oder Frevel sei",

so lehnte er dies ab; denn das widersprach in der Tat dem Formensinn, den er doch nur aus Größe verletzte, weil er jenseits jeder konventionellen Form, jenseits des landläufigen „Gut und Böse" stehen wollte.

Für uns aber sind diese Schranken gefallen: wir dürfen Humboldt ohne diese Verhüllung in seinen echten Wesensäußerungen sehen, und damit verschwindet alles Komplizierte aus seiner Natur: wir können ihm zustimmen, wenn er sagt: „Das Individuelle meiner Individualität ist, daß sie so am Tage liegt."[2]) Bei aller Durchsichtigkeit aber bleibt Humboldt eine reiche und volle Natur. Und woher diese Fülle stammte, war ihm schon in den Jünglingsjahren völlig klar: sie hatte ihre Wurzel in der sinnlich-affektiven Seite des Lebens. Mit dieser Einsicht war er von vornherein über jedes bloß stoische Ideal hinaus. Natürlich stammte diese Schätzung des Sinnlichen nicht aus der Lektüre der Mendelssohn-Sulzer-Engelschen Ästhetik, sondern in ihm selbst wogte das kräftigere Leben der neuen Generation, und wenn er sagte, daß aller

[1]) Neue Briefe von Caroline v. Humboldt S. 124 ff.
[2]) An Brinckmann 8. Febr. 1793.

moralische Wert des Menschen zuletzt auf der Kraft seiner sinnlichen Empfindungen beruhte, so sprach er nur aus, was er erlebte. Merkwürdig freilich blieb es, wenn er mit Brinckmann oder Gentz der Sinnenfreude huldigte, daß auch dann seine ursprüngliche Kälte hervortrat und die Wollust, die er suchte, ihn ohne Mitgenuß ließ. Aber auch diese Exkursionen sind für uns heutige fast ohne psychologisches Interesse: sie fielen mit in jene zweite Sphäre, die er von seiner eigentlichen inneren Welt völlig getrennt hielt. Die Reinheit und Höhe seiner Empfindungen in der Ehe weiß nichts von dieser anderen Natur.

Aber mannigfach geteilt sind nun die Stimmen, ob Humboldts eigentliches Wesen in jener häufig hervordringenden Kälte, oder in seinem Empfindungsvermögen zu suchen sei. In den Jahren, wo jeder Jüngling durch die überreiche Knospung seines Innenlebens zum Schwärmer wird, finden wir auch Humboldt auf dieser Bahn. Varnhagen, der trotz einzelner Irrtümer immer ein feiner Beobachter ist und unzweifelhaft nie etwas behauptet, was ohne alles Fundament wäre, sagt mit Recht von dem Zeitraum 1787 bis etwa 1789: „Humboldt war in jener Zeit über die Maßen sentimental.“[1]) Gewiß sind die Briefe an Henriette matt, verglichen mit dem Feuer des jungen Goethe, selbst wie es sich im „Werther“ spiegelt. Aber sie sind Briefe eines jungen Schwärmers, mochte er sich auch manchmal etwas künstlich zu solchen Empfindungen emporreizen, weil er wußte, daß sie in diesem Kreise zum Umgangston gehörten. Durch das Organ der Empfindsamkeit verdoppelte sich ihm Inhalt und Intensität des Daseins. Um diesen Preis mochte er selbst dem süßen Genusse des Schmerzes sich hingeben — dieser seltsam gemischten Empfindung, der Mendelssohn in seiner trocknen Art mit den Kategorien des Leibniz und Dubos auf den Grund gegangen war. „Die kälteren, gleichgültigeren Menschen empfinden freilich weit weniger Kummer, und den, welchen sie empfinden, in einem weit geringeren Grade. Aber sie empfinden auch weit weniger Freuden, und der Freuden gibt es doch gewiß noch immer weit mehr als des Kummers in diesem Leben.“[2]) Mit dem Jubel dessen, der ein neues Land in sich entdeckt hat, ruft er aus: „Gott, Henriette, die Vergnügungen des Herzens sind die einzigen, recht

[1]) Aus Varnhagens Nachlaß I, 6.
[2]) An Henriette S. 35 u. 57; vgl. an Li I. S. 30.

beglückenden, recht beseligenden."[1]) Aber es ist seltsam, welchen feinen, eifersüchtigen Instinkt die halb erkünstelte Empfindelei für die Kraft echter Empfindung besitzt. Bald begann der Geheimbund zu ahnen, daß Wilhelm v. Humboldt und Caroline Dacheröden kraft tieferer Herzensrechte aus der Mitte derer ausschieden, die nur zum Zeitvertreib mit dem Herzen spielten. Sofort begann man, sie übertriebener Schwärmerei zu zeihen; Caroline sei von der Mode angesteckt, die Traurigkeit für etwas Nützliches zu halten, sie gebe sich zu sehr den religiösen Empfindungen hin, und auch in Humboldts Briefen wollte man eine übermäßige Sentimentalität finden.[2]) Humboldt verteidigte sich um so energischer, als er sich dem Geheimbund schon innerlich entwachsen fühlte. Das meiste Verständnis durfte er bei Karoline v. Beulwitz erwarten: „Soll man denn ängstlich den gegenwärtigen Genuß berechnen, ängstlich jede Träne zählen, die dem Auge entquillt, und nicht auf die Bildung des Geistes sehen, der einst engelschön und engelrein zur Gemeinschaft mit gleichgestimmten Wesen dem Staube entschwebt?"[3]) Mit der Geliebten selbst aber wußte er sich noch inniger in diesen tiefsten Empfindungen einig: „Laß uns ja, meine Teure, wahre Empfindsamkeit und Empfindelei recht genau unterscheiden, daß wir nicht aus Furcht zu empfindeln mutwillig die Freuden zerknicken, die wahres, tief empfundenes, aber nicht überspanntes Gefühl uns gewährt, daß wir uns nicht die Seligkeiten rauben, ohne die wir nie glücklich, ohne die wir nicht gut und tugendhaft sein können."[4]) Die ganze Glut dieser Empfindungen, ihre Echtheit und Reinheit steht uns heute in den Briefen an die Braut und die Gattin vor Augen. Gewiß ist hier manche jugendlich überwallende Schwärmerei, aber nirgends etwas Erkünsteltes oder Ungesundes. Wer diese Briefe kennt, kann das Urteil nicht mehr nachsprechen, daß Humboldt innerlich kalt gewesen sei. Bis in die spätesten Jahre blieb ihm Reichtum und Wärme des Empfindens erhalten. Aber weil diese Gefühle ihn nie übermannten, sondern immer in den formenden Grenzen einer harmonischen Persönlichkeit blieben, konnten Fernerstehende ihn für fühllos halten. Er verbarg seine Gefühle im tieferen Umgang nirgends; nur ließ er sie nicht ungezügelt hervorquellen, sondern er meisterte sie durch das Ebenmaß seiner Natur und durch eine Reflexion,

[1]) S. 54. [2]) Brautbriefe S. 18 (4. Jan. 1789).
[3]) Deutsche Rundschau Bd. 66, S. 239 f.
[4]) 16. Dezbr. 1788. Dtsch. Rdsch. S. 234.

die über all seine Äußerungen maßvolle Ruhe verbreitete. „Ich schwatze nicht gern über Gefühle“ schreibt er schon 1789 an Jacobi. Trotzdem war das Gefühl das eigentliche Organ, mit dem er bis ins höchste Alter die Welt in sich aufnahm. Nie und nirgends war er der bloße kalte Beschauer und Betrachter, der mit eisiger Objektivität sich zum Spiegel der Dinge macht; sondern was er erlebte, das Glück der Ehe und des Kindersegens, die Reisen in Frankreich, Spanien und Italien, das Studium der Geschichte, der Sprache, der Kunst empfing zugleich die Farbe und die Wärme aneignenden Gefühls. Auch wenn es uns unbekannt wäre, daß noch 1810 Johanna Motherby den Gatten der Li in leidenschaftliche Aufwallung bringen konnte, wäre es uns unmöglich, an die Alleinherrschaft der Intellektualität in ihm zu glauben. Ein Mann, der noch als Greis das Bedürfnis fühlt, die Eindrücke des Tages in dichterischer Form, in Sonetten, auszusprechen, ist der gefühlsmäßigen Deutung der Welt nicht abgestorben. Aber freilich, ein Mann, der seine Gefühle gerade in die strenge Form des Sonettes zu bannen vermag, steht nicht unter der Herrschaft des Gefühls, sondern gebietet ihm.[1])

Und wirklich, er hat sein Empfindungsleben früh in die Zucht ernster Selbstbildung genommen. Schon in Göttingen hat er diese Selbstbeherrschung erreicht und ist sich dessen bewußt: „Ich kann mit Wahrheit sagen, schreibt er an Karoline v. Beulwitz (23. Januar 1789), daß ich eine große Herrschaft über meine Launen, Stimmungen, Neigungen, kurz über mein ganzes Sein habe.“[2]) Und noch entschiedener in dem vorhin bereits zitierten Brief an die Li: „Immer liegt es in meinem Innern da, das große starke Gefühl der Liebe, der Sehnsucht, aber selten lasse ich es ganz in mir emporsteigen. Ich lasse Tätigkeit des Handelns oder des Denkens darüber walten, und fliehe die Ausbrüche bloßer Empfindung.“[3]) Nunmehr wurde es ihm klar, wie wenig er in Wahrheit für Henriette und ihre Schwester jemals empfunden hatte;[4]) nun wurde es ihm klar, wie unendlich der Geheimbund der inneren Aufrichtigkeit des Empfindens geschadet hatte, und daß er alle mit ihm zusammenhängenden Ideen vernichten müßte. Die Reaktion gegen die bloße Schwärmerei trieb ihn wohl gelegentlich in das

[1]) Die Neigung für die Form des Sonettes gewann er in Rom. Vgl. an Brinckmann 4. Febr. 1804. Zum Ganzen vgl. Schlesiers treffende Auseinandersetzung I, 47 ff. auch 180.

[2]) Dtsch. Rdsch. S. 239. [3]) Das. S. 240. [4]) S. 247.

entgegengesetzte Extrem, in eine Selbstreflexion, die kälter sein wollte, als er war. Sogar bei seiner Verlobung (18. Dezbr. 1789) räsonnierte er, nach Karoline v. Beulwitz' Bericht, über seine Gefühle und war sich selbst ein Gegenstand der Kontemplation.[1]) Ihr entwickelte er auch seine damalige Theorie über Lebensglück und Lebensführung (4. Mai 1789): „Das wahre Glück muß nicht auf Täuschung beruhen, — und Täuschung ist doch bei jedem sehr hohen Grad der Empfindung — sondern auf festen, durchdachten Ideen von Menschenbestimmung, Menschenvollkommenheit, auf dem Gefühl der innern Stärke, sich zu diesem Ziele emporarbeiten zu wollen, auf dem Anschauen des Guten, das man um sich her wirkt."[2])

Gleichwohl war er innerlich mit diesem Lebensproblem noch nicht fertig. Die Briefe an die Braut zeigen ihn in abwechselnder Furcht vor einer doppelten Gefahr: Bisweilen besorgt er, die alte Kälte seiner Jugend könne wieder hervorbrechen und mit ihrer Leere, ihrer Gleichgiltigkeit auch die wahrhaft schönen Gefühle zu Boden schlagen.[3]) So hatte er seine Jugend verlebt, abgeschlossen und ohne Genuß: „Es war eine tötende Gleichgiltigkeit in mir, so gar keine Erwartung und kein Bemühen, mir Freude zu machen, so ein bloßes Umtreiben und ewiges Studium."[4]) Aus dem Genuß allein aber ging, wie er überzeugt war, alle Kraft hervor. Jene Kälte nun beruhte nicht auf Empfindungslosigkeit; im Gegenteil: alle Dinge wirkten so tief auf seine Seele, und sie nahm so geschmeidig den Eindruck an, daß er sich leicht darüber ertappte, „oft" zu nennen, was er einmal oder zweimal tat, ja daß ihm noch oft vor Schwärmerei bange war.[5]) Jene Kälte, oder vielmehr ihr Anschein, hatte in Wahrheit einen anderen Grund: was er fühlte, drückte sich in ihm nicht aus, und noch weniger vermochte er ihm einen angemessenen äußeren Ausdruck zu verleihen. Hatte ihm doch Henriette geradezu den Namen „sans expression" gegeben.[6]) Wirklich liegt hierin eine richtige Beobachtung, die freilich durch viele seiner intimen Briefe widerlegt, aber fast durch jedes seiner Werke bestätigt wird:

[1]) Dtsch. Rdsch. S. 249. Fielitz, Schiller und Lotte II (1879) S. 199. Vgl. auch Haym S. 88. An Li S. 116. (2. April 1790.) „Ich habe mich so entsetzlich viel mit mir beschäftigt: die Ideen darüber sind so ganz mein eigen geworden, so in alles andere verwebt, daß es ihnen geht, wie einem Menschen, der ewig zwischen seinen vier Pfählen gesessen hat. Wenn er unter Leute kommt, ist er fremd und weiß nicht wohin."

[2]) Deutsche Rundschau S. 242.

[3]) An Li I. S. 52. [4]) S. 258. 168. [5]) S. 276. 118.

[6]) S. 178.

denn keinem von ihnen merkt man die flammende Begeisterung an, mit der er es begonnen hat. Selbst wenn er es wollte, konnte er seine Innerlichkeit nicht aus jener ersten Sphäre in die allgemein zugängliche zweite übertragen. Und doch war er der Meinung, daß man nur das innerlich ganz besitze, was man außer sich darzustellen und so in andere übergehen zu lassen fähig wäre.[1]) „Ach, noch jetzt, schreibt er am 11. November 1790 an die Braut, kostet mich jedes Hervorbringen, oft schon in Gedanken, so viel. Und einen Gedanken, der mir lieb ist, in Ausdruck zu kleiden, dabei wogt meine Seele immer von dem höchsten Schmerze zur höchsten Seligkeit. Darum kann ich auch niemand so von dem reden, was mir sehr lieb ist, denn die Glut, die es in mir hervorbrachte, und die Ärmlichkeit und Kälte, mit der es nun dasteht und in der es aufgefaßt wird!“[2])

Es ist nur natürlich, daß Fernerstehende, ja selbst Varnhagen, der es z. T. doch besser wußte, aus dieser Unaufgeschlossenheit „völligen Gemütsmangel“ herauslesen mußten. Humboldt hat oft über solche Beurteilung geklagt, oft aber auch über diese Täuschung sich lustig gemacht.[3]) Sein eigenes Verhalten trug dazu bei. Er war satirisch, um nicht sentimental zu sein. In späteren Jahren mag auch das diplomatische Wesen, das selbst ein Talleyrand nicht durchschaute (weil es nämlich einen tieferen ideellen Hintergrund hatte, als es bei den Diplomaten und Talleyrands der Fall zu sein pflegt) in solcher Richtung mitgewirkt haben.

Dazu kam ferner, daß man einem so hoch entwickelten Verstand Weichheit des Gemütes nicht meinte zutrauen zu dürfen. Hatte doch Therese Forster sogar behauptet, Wilhelm sei zu klug, um ehrlich zu bleiben.[4]) Tiefer lernte ihn später

[1]) An Goethe S. 297. (1832). — An Jacobi 64. [2]) S. 279.

[3]) Vgl. an Li II 63. (Berlin, 16. Mai 1797.) „Oft schon habe ich bemerkt, ... daß man mich fast für durchaus kalt, unfähig wärmerer und tieferer Empfindungen, auch der edlern Schwärmerei unversöhnlich feind glaubt. Ich fühle das Gegenteil lebendig in mir, ich fühle, daß ich die Welt, die ich in mir trage, noch ebenso glühend als sonst umfasse.“ Die Urteile von Schlabrendorf, Custine, Görres u. s. w. in Varnhagens Nachlaß Bd. I. — An Körner S. 77.

[4]) Brautbriefe S. 22. Später hat sie von ihm gesagt, er sei „ein Mensch, der dem Verstand rein weg das Übergewicht gegeben hat“; „ein Mensch, der stets theoretisiert und das Leben, den Genuß, die Moral, jeden Gedanken und jede Regung Faser für Faser abgesplittert hat, so daß ihm die Menschheit wie eine Apothekerbude vorkommen mag, aus deren Büchsen er Gesetze, Staatenwohl, Verträge u. s. w. zusammensetzt.“ Aus den von Geiger in der Neuen Freien Presse 1898 Nr. 11777 u. 11783 veröffentlichten Briefen,

Johanna Motherby kennen; und doch sagte auch sie ihm nach: „Sie können kindlich sein, wie ein Kind, aber auch boshaft, wie ein Mensch.“[1]) Die junge Gräfin Voß hingegen meinte in denselben Jahren, er sei „ganz ohne Haß und Liebe, bloß trocken und kalt.“[2])

Humboldt hatte keine Ursache, im bloß gesellschaftlichen Verkehr mehr von seiner Innerlichkeit an den Tag zu legen. So erschien sein Gemüt verhüllt durch seinen Verstand. In ihm lag von vornherein das Gegengewicht gegen alles Versinken in Sentimentalität. Li erkannte das mit sicherem Blick: „Du räsonnierst zu viel, um zu schwärmen.“[3]) Gewiß hat er in seinen Verkehr mit Jacobi, Gentz und Schiller all die freundschaftliche Wärme hineingelegt, die ihm zu Gebote stand. Trotzdem scheint auch bei ihnen der Eindruck seiner Intellektualität der überwiegende gewesen zu sein. So berichtet Gentz an Garve über die Berliner Gespräche, daß er dem neugewonnenen Freunde den Titel eines „Wetzsteins des Verstandes“ beigelegt habe. Seine Logik in der Diskussion sei unüberwindlich, sein Streiten boshaft. „Er demütigte uns oft, es gab Augenblicke, wo er uns wirklich zermalmte — ..... Augenblicke, wo wir ihn haßten, doch seine Größe drang sich uns um so mächtiger auf.“[4]) Und wenn Jacobi ihn als einen „spekulativen Kopf, wie es wenige gibt“, bezeichnet, so hebt Schiller seine „Tendenz zur Schärfe und Intellektualität“ hervor.[5]) Worin die besondere Eigentümlichkeit seiner Verstandesrichtung bestand, kann nur im Gesamtbilde dieser Schrift zur vollen Darstellung gelangen. So viel war ihm von vornherein klar, daß er zur eigentlichen Produktion auf intellektuellem Gebiet ebensowenig berufen sei, wie auf künstlerischem. Welch merkwürdiges Geständnis in dem Munde eines 22jährigen, wenn er an Henriette schreibt: „Neue Ideen werden wir beide nie schaffen!“[6]) Aber auch in der Analyse sah er nicht seine persönliche Stärke, wenn auch Schiller von ihm zu rühmen weiß, daß er zugleich so scharf scheide und so vielseitig verbinde.[7]) Wieviel ihm zur kritischen und analytischen Behandlung des Einzelnen fehlte, mußte ihm deutlich

---

die mir jedoch nicht zugänglich waren. Ich citiere daher nach den Jahresber. f. n. dtsch. Literaturgeschichte Bd. 9. IV 1 c. 63.

[1]) An Johanna 51. [2]) Das. S. 50. [3]) Brautbriefe S. 34.

[4]) Gentz an Garve S. 66. 91.

[5]) Jacobis W. W. III. 513. Schiller an Humboldt S. 234. Vgl. Varnhagen, Denkw. u. verm. Schriften, 2. Aufl. V. 121 ff.

[6]) S. 120. [7]) Leitzmann S. 290.

werden, wenn er sich mit Kant, F. A. Wolf, ja selbst mit Schiller verglich. „Wenn ich zu irgend etwas mehr Anlage als die allermeisten besitze, so ist es zu einem Verbinden sonst gewöhnlich als getrennt angesehener Dinge, einem Zusammennehmen mehrerer Seiten, und dem Entdecken der Einheit in einer Mannigfaltigkeit von Erscheinungen.“[1]) Darin eben zeigt sich der Zug seines Geistes zur Totalität und die wunderbare Einheit seiner Natur, die sich auch in seinem intellektuellen Sein durchgängig spiegelt. Schon deshalb kann man keinen Zustand bei ihm erwarten, in dem er ganz und reine Intellektualität wäre. Es ist ganz falsch, wenn Varnhagen in ihm eine völlige, wirkliche Trennung von Kopf und Herz annimmt und seinem Verstande eine solche Entwicklung nachsagt, daß er für die andern Seelenkräfte stellvertretend geworden sei. Vielmehr ist er bei aller nüchternen Schärfe des Verstandes der Meinung, daß nur dem sich das volle Wesen der Dinge offenbart, der sie mit der Ganzheit seiner eignen Gemütskräfte aufnimmt. „Man kann nichts durch den Verstand begreifen, was nicht auf irgend eine Weise in dem Gebiet der Sinne und der Empfindung angespielt ist; aber man kann auch nichts in sein Wesen aufnehmen, was nicht durch Begriffe einigermaßen vorbereitet ist.“ Folglich ist auch die harmonische Ruhe seiner Natur mehr als Herrschaft der Reflexion über die Gefühlswallungen: sie ist ein eigentliches Kunstwerk und Ausfluß einer formenden Kraft, die nicht mit der bloßen Formung des Einzelfalles durch ein Logisch-Allgemeines verglichen werden kann. Eine solche Ethik — das lehrt uns Humboldt, falls es uns nicht zuvor gewiß sein sollte — gibt es überhaupt nicht. Humboldts Grundzug ist also Gleichgewicht, nicht Einseitigkeit. —

Die Frage aber ist, ob in diesem universalen Geiste die Seite des Willens und der Aktivität gleich stark entwickelt war, oder ob wir ihn den beschaulicheren Naturen zurechnen müssen, deren Universalität auf ihrer allseitigen Empfänglichkeit beruht. Humboldt hatte hierüber von früh auf seine besonderen Anschauungen: er wußte, daß ein wahrhaft kräftiges Handeln immer nur um den Preis der Einseitigkeit erkauft wird; die Ethik eines Menschen, der den „Willen zur Tat“ als Theorie proklamiert, trat ihm in Fichte mit ausgeprägten Zügen entgegen; in ihm war jener Hang zur Selbsttätigkeit, der ihm schon

[1]) An Wolf 175, ebenso an Goethe S. 86. Vgl. Leitzmann, an Jacobi S. 108.

in Kants System zu stark zum Ausdruck gekommen schien, unendlich gesteigert. Trotzdem fordern die beiden Naturen Fichtes und Humboldts unablässig zum Vergleich heraus: beide wollten den Menschen zur höchsten Höhe seiner Vollkommenheit steigern und glaubten an diese große Perfektibilität; beide wiederholten wieder und wieder, daß es auf Kraft ankomme; beide sahen in der umgebenden Welt den Stoff, an dem und durch den allein unser sittliches Wesen sich entfaltet. Und trotzdem, welche Verschiedenheit! Bei Humboldt ein frohes Bewußtsein der Sinnlichkeit, eine ästhetische Freude an der Individualität, ein weiter, duldsamer Sinn für die vielfachen Formen des Menschlichen; bei Fichte ein strenger Kultus der Vernunft, ein unbedingt allgemeines Pflichtgebot, eine rein ethische Deutung der Geschichte. Dazu kommt bei ihm die rigorose Beugung des Denkens unter die Tatsachen der Willenserfahrung; nur vom Willen aus empfängt alles seine Stelle und seinen Realitätswert: dieser Wille rationalisiert die Welt. Ganz anders ist die seelische Struktur eines Humboldt; er erscheint viel weicher und milder, weil für ihn das Höchstmaß der Kraft in der proportionierlichen Ausbildung der Seelenkräfte liegt. Untätigkeit war nie sein Ideal; aber ebensowenig war es sein Ehrgeiz, ein Weltverbesserer im Sinne Fichtes[1]) zu werden, vielmehr fand er den höchsten Genuß des Daseins im Leben mit seinen Empfindungen. Ein eigentliches Aufgehen in der Aktivität war ihm immer nur vorübergehend möglich. Andrerseits wollte er niemals bloßer Genießer sein. Die Gefahr einer solchen Lebenshaltung war ihm schon in Göttingen (1789) klar, als er an die Braut schrieb: „Viel mußte ich erfahren, viel dulden, ehe ich auf den Grundsatz kam, den Deine Karoline (v. Beulwitz) so schön ausdrückt: „*Für den, der sein Glück im Genießen und nicht im Wirken sucht, muß dieses Leben unausfüllbare Leeren haben.*“[2]) Damals hatte er noch nicht erfahren, daß auch die Wirksamkeit, der er zustrebte, ihn leer lassen würde. Als er dann dem Kammergericht den Rücken gewandt hatte, blieb er in eifriger Tätigkeit, nur mit dem veränderten Ziele der Selbstbildung; sie erschien ihm als die erste moralische Pflicht: „Bilde dich selbst!“ Als zweite aber galt ihm doch: „Wirke

[1]) Dabei trägt Fichte, wie wir anderwärts nachweisen werden, in diesen ersten Jenaer Jahren, als Schiller von ihm lernte und mit ihm haderte, einen viel humanistischeren, allseitigeren Zug als später.

[2]) S. 12.

auf andere durch das, was du bist!“[1]) In diesem Sinne hat er an der Wirksamkeit Goethes, Schillers, F. A. Wolfs tätigen Anteil genommen, und wir müßten stärkere Rigoristen als Fichte sein, wenn wir die stille Art seiner Wirksamkeit in diesem Kreise ungeschehen wünschten. Wie wir wissen, wuchs er in Paris, noch mehr aber in Rom, aus dieser engen Wirkungssphäre immer mehr hinaus.[2]) Doch hat ihm seine diplomatische Tätigkeit keineswegs als etwas an sich Wertvolles gegolten. Schreibt er doch noch 1804 im Rückblick auf die in der Heimat verlebte Periode: „Ich weiß wohl, daß ich zum eigentlichen Tun diese mußereiche Zeit hätte besser benutzen können und sie vielleicht bei mehr äußerem Anstoß besser benutzt hätte. Aber ich habe mich für das ganze Leben in dem Hange bestärkt, in tiefer Stille, was ich liebe, die Natur und mich selbst zu genießen und daraus eine solche Ruhe zu schöpfen, daß das mancherlei Fremdartige, was jeder im Leben und immerfort tun muß, mich nie mißmutig oder gar bitter macht. Das Leben leicht tragen und tief genießen ist ja doch die Summe aller Weisheit.“[3]) Die große politische Wirksamkeit, so energisch und erfolgreich er sich ihr hingab, blieb für ihn immer etwas, das dem tiefsten und unverlierbaren Wesen des Menschen äußerlich ist. Von Anfang an konnte Frau v. Staël es nicht begreifen, Humboldt so ohne allen Ehrgeiz, ohne alles politische Streben zu finden; Humboldt seinerseits sah darin nur einen Beweis dafür, daß sie keinen Begriff von einer „intellektuellen Natur“ hatte. Immer wieder stellt er daher Gentz die Nichtigkeit der „entsetzlichen Politik“ dar, die in seiner „inneren Lehre“ noch in Rom wenig Wert hat.[4]) Man darf mit Recht zweifeln, ob einem so gesinnten Staatsmann unter heutigen Verhältnissen überhaupt eine Wirkung vergönnt wäre. Er griff in eine Zeit ein, die dem Politiker mehr als irgend eine andere die Möglichkeit gewährte, nach I d e e n zu handeln. Und darin lag für ihn der einzige innere Berührungspunkt mit der Politik. „Wenn man auf die Dinge tätig einwirken kann, muß man es mit voller Kraft und immer nach Ideen tun. Kann man aber nicht auf sie wirken, so interessieren sie mich wenig.“[5]) Eine Politik des nüchternen Machtinteresses

[1]) Alte W. W. I, 292, auch das. S. 274/5, dazu Schlesier I, 80.
[2]) Vgl. außer den im vorigen Kapitel genannten Stellen W. W. II, 70.
[3]) An Li II, 179.
[4]) An Brinckmann 13. Dezbr. 1799; 10. Dezbr. 1802; vgl. an Li II. 227. — Haym 259.
[5]) An Carol. v. Wolzogen 60.

hätte die Grenzen seiner Natur überschritten. Nur so ist die beispiellose Tatsache zu erklären, daß er freiwillig, fast ohne Klage, sich wieder in die Einsamkeit einer literarischen Muße zurückzog. Wie anders füllten ein Napoleon, ein Turgot, ein Bismarck ihren Lebensabend aus! Es drückt in Wahrheit den tiefsten Punkt seiner Überzeugungen aus, wenn er zu Welcker äußert, daß es gar nicht auf Taten, sondern auf das Tun ankomme.[1]) Unter diesem Tun aber versteht er nur das, was den Menschen innerlich bereichert. Denn von früh auf war es ihm als gutem Kantianer eigen, wenig von den äußeren Folgen des Handelns zu halten: der Gehalt liegt in der inneren Bedeutung der Tat, und alles kommt darauf an, das Innere vom Äußeren rein zu scheiden: jede Vermischung beider ist Trübung. Fast wie ein Schauspiel betrachtet er mit ruhigem Sinn die Weltereignisse. Auch die Stürme des Jahres 1813 erschüttern nicht seinen tiefsten Grund. „Ich befinde mich wie in einer neuen Welt, schreibt er aus Prag, habe nichts zu tun, lese den Homer und sehe die Kosaken.“[2]) Und dem folgt die Versicherung, daß das Leben für ihn immerfort so unendliche und so neue Genüsse der tiefsten Art habe, daß er immer in einem fortwährenden Danke gegen das Schicksal lebe. Er selbst empfindet diese Antinomie in sich; das zeigt das offene Bekenntnis, das er im gleichen Jahre der vertrauten Freundin Karoline v. Wolzogen ablegt: „Meine ganze innere Neigung steht eigentlich viel mehr auf ruhige und betrachtende Existenz, allein ich bin nun durch den Zufall einmal in das Weltgetreibe hineingeworfen und nun freut mich auch am meisten das dichteste und ärgste Gewirre.“ Eine eigentlich lebhafte Teilnahme an den Zeitereignissen ist dadurch natürlich ausgeschlossen. Nur in den Jahren 1807—1814 finden sich in seinem Denken Beziehungen zur Gegenwartslage; in späterer Zeit vermögen ihm nur die Vorgänge von 1830 noch eine gelegentliche Äußerung zu entlocken,[3]) abgesehen natürlich von dem eigentlich politischen Briefwechsel mit Stein. Trotzalledem wäre es ganz falsch, ihm allen politischen Ehrgeiz abzusprechen; das ist schon durch sein Verhalten im Jahre 1819, das Haym ganz einseitig dargestellt hat, ausgeschlossen. Zwar behauptet er noch 1818 (13. Februar) von London aus Brinck-

[1]) An Welcker 128. Vgl. an Friedländer, Dorow, Denkschriften und Briefe IV.

[2]) An Caroline v. Wolzogen 478. Prag 3. Septbr. 1813. Ebenso 1815 an Jacobi 85.

[3]) An Carol. v. Wolzogen 63. An eine Freundin 145.

mann gegenüber, daß er über die Politik denke wie ehemals und sie nur zu Beobachtungen und Experimenten benutze. Aber bald darauf geht er mit unerwarteter Selbständigkeit vor. Es gibt hierfür keine andre Erklärung als Varnhagens glänzendes Wort: „Der Staat ist ihm eigentlich gleichgiltig, aber da es einmal eine solche Einrichtung gibt, so ist ihm die höchste Stelle darin die bequemste. Er unternimmt nichts für ihn, aber er läßt ihn keineswegs im Stich.“[1])

Es war ein Zug in ihm, der ihn schon vor der Zeit seiner indischen Studien zu dem Vertieften machte, der trotz aller Lust am bunten Sein und Geschehen der Welt schließlich nur in sich selbst lebte und nur sich selbst genoß. Auch diese Seite seiner Natur hat er früh mit wunderbarer Schärfe erkannt. Es hat schließlich für sein ganzes Leben Bedeutung, was er 1787 an Henriette Herz schreibt: „Ich habe, Gott weiß, ob durch die Natur oder durch Gewohnheit oder durch irgend einen Umstand meines Lebens, einen Zug des Charakters erhalten, der meiner künftigen Bestimmung ganz zuwider ist. Nicht daß ich nicht Lust hätte, arbeitsam und tätig zu sein, nein, liebste Freundin, vielmehr ist es mein einziger Zweck, nützlich zu werden, und ich bin bereit, diesem Zwecke alles, wie schwer es auch werden möchte, aufzuopfern. Aber ich muß künftig mit vielen Menschen leben, und gerade mit Menschen von meinem (?) Schlage, wie ich sie nicht liebe. Und jetzt ist es mein einziger Wunsch, so viel als möglich allein und einsam zu sein, jetzt würde ich, wenn ich meiner Meinung folgen könnte, die Einsamkeit nur mit der Gesellschaft eines Freundes oder einer Freundin, wie Sie, vertauschen.“[2])

So blieb es auch künftig. Er kannte keinen höheren Genuß als einsame Versenkung in seine Ideen und Empfindungen. Mitten im politischen Getriebe sehnte er sich nach dieser besseren Welt und wußte sie sich zu schaffen.[3]) Nach dem Tode der Li wurde dies Bedürfnis nach Stille immer mächtiger in ihm; er empfand es dankbar, wenn die Menschen ihn darin verstanden

[1]) Im Grunde also bleibt er bei seiner Staatsauffassung von 1792: Der Staat hat an der höheren Natur des Menschen keinen Teil. Im Alter erklärt er der Freundin geradezu: „Es ist mir immer eine widrige Idee gewesen, so bis zum Ende des Lebens an Verhältnissen teilzunehmen, die mit dem Moment des Todes alle gleichsam zu nichts werden, von denen man nichts jenseits mit hinübernimmt. Und doch ist in Geschäften alles dieser Art.“ (S. 93. Vgl. S. 65. 73. 141. 175. 468. 530.)

[2]) S. 29; vgl. auch S. 76. [3]) An Goethe 257.

und schonten. „Mir ist durchaus unter Menschen nicht wohl.“[1]) So glich der Gelehrte von Tegel immer mehr jenen Einsiedlern des Montserrat, und die inneren Schicksale dieser letzten Jahre wären auf ewig in seines Busens Tiefe verhüllt geblieben, wenn nicht die Sonette und die Briefe an Charlotte Diede uns einiges aus diesem andächtigen Schweigen verrieten. Im Verkehr mit der abgeschiedenen Gattin, im sinnenden Betrachten der Natur, in der Versenkung in die Wunderwelt der Sprache erschöpfte sich jetzt sein ganzes Umgangsbedürfnis — wahrlich trotz aller Arbeitsamkeit nicht die Art eines Mannes, der durch rastlose Aktivität die Qualen der Reflexion in sich übertäubt, und der mit Bangigkeit der Nacht entgegensieht, „da niemand wirken kann!“

Gleichwohl gibt es einsame und beschauliche Naturen, bei denen sich alle Aktivität in die schriftstellerische Produktion, sei es eine wissenschaftliche oder poetische, zusammendrängt; sie entfalten an ihren Aufgaben nicht weniger Energie und Willensmacht als derjenige, dem das praktische Leben unmittelbar zu gestalten obliegt. Es ist bekannt, daß Humboldt bei allem uniservalen Drange auch dies Bedürfnis nicht so stark empfand, daß es zu einer dauernden Triebkraft seines Lebens geworden wäre. Nichts ist hierfür charakteristischer, als wenn er an Karoline v. Wolzogen schreibt: „Alle meine Pläne sind von der Art, daß ich froh bin, wenn meine Lebenszeit sie zu vollenden hinreicht. Indes aber vergeht doch das Leben schön und leicht, und mir war's nie um die Werke sonderlich zu tun.“[2]) So spricht keiner, der mit glühendem Enthusiasmus gerade s e i n e Ideen gestalten will; so spricht nur der, dem das eine so gut Stoff zu werden vermag als das andre: also ein Mann von allseitiger Empfänglichkeit, kaum aber einer von entschiedener Willensrichtung. „Wenn ich auch in dem spätesten Alter stürbe, schreibt er am 3. September 1792 an Brinckmann, würde ich, das weiß ich voraus, kein Werk hinterlassen, das mein Andenken dauernd erhielte; ich werde nicht einmal von mir selbst sagen können: dies oder jenes hab' ich getan und geschaffen..... Denn ich tue nie etwas um des Werkes willen, das unmittelbar und außer mir, immer nur um der Energie willen, die mittelbar und in mir bleibt.“[3]) An eigentlich schriftstellerischem Ehrgeiz hat es ihm daher auch beinahe ganz gefehlt; er haßte es, sich öffentlich als Ver-

[1]) An Caroline v. Wolzogen 43 (1829). [2]) S. 4.
[3]) Ebenso an denselben noch am 22. Oktbr. 1803.

teidiger einer bestimmten Meinung hinzustellen. Am meisten Wert hat er wohl noch auf seine Übersetzertätigkeit, auf seine Bemühungen um Pindar und Äschylus gelegt. Von seinen zahlreichen Jugendplänen hat er nur den kleinsten Teil angefangen, fast keinen beendet. Am meisten zog ihn stets die allgemein-philosophische Einleitung an; am Konkreten versagte dann nicht nur seine Kraft, sondern auch die Ertragfähigkeit des Objektes für ihn. Die Verbindung mit den Horen hätte die hohe Schule seiner schriftstellerischen Wirksamkeit werden müssen; aber gerade hier zeigte sich deutlich der stark unproduktive Zug seines Wesens, den er selbst nicht minder deutlich als sein Biograph Haym erkannt hat. Kant, Körner, Schiller waren in gleicher Weise mit seiner Leistung unzufrieden; der erste wohl mehr aus sachlichen Gründen; die beiden andern aber, weil sie hier einen überquellenden Reichtum von Ideen durch den Mangel jeder künstlerischen und logischen Form beeinträchtigt sahen. Besonders der erste Horenaufsatz ist ebenso reich an Geist wie an endlosen Wiederholungen; nirgends ist die Linie des Fortschritts erkennbar, und man hat geradezu das Gefühl des Würgens. Humboldt hat diese Mängel sehr wohl gefühlt und in einem ausführlichen Brief an Körner (10. Dezember 1794) zum Ausdruck gebracht. Das Resultat ist, daß er sich die Frage vorlegt, ob das Schreiben eigentlich zu seiner Bestimmung gerechnet werden könne?[1]) Und er ist geneigt, sie mit Rücksicht auf die Wahrscheinlichkeit des Erfolges zu verneinen; nur kann er als Mittel zur Verdeutlichung seiner Ideen nicht auf alle schriftstellerischen Versuche verzichten. In gleicher Art hat auch Schiller über Humboldts Anlage zum Schriftsteller — damit denselben Dienst des Freundes erwidernd — ein ausführliches Urteil abgegeben, das an Schärfe, Geist und Wahrheit unmöglich übertroffen werden kann: „Ich bin überzeugt, was Ihrem schriftstellerischen Gelingen vorzüglich im Wege steht, ist sicherlich nur ein Übergewicht des urteilenden Vermögens über das frei bildende, und der zu voreilende Einfluß der Kritik über die Erfindung, welcher für die letztere immer zerstörend ist. Ihr Subjekt wird Ihnen zu schnell Objekt und doch muß alles auch im wissenschaftlichen nur durch das subjektive Wirken verrichtet werden. In diesem Sinne würde ich Ihnen natürlicherweise die eigentliche Genialität absprechen, von welcher Sie doch,

[1]) S. 35, vgl. S. 41, 45, 51, 54.

in einer andern Rücksicht, wieder so vieles haben. Sie sind mir eine solche Natur, die ich allen sogenannten Begriffsmenschen, Wissern und Spekulatoren — und wieder eine solche Kultur, die ich allen genialischen Naturkindern entgegensetzen muß. Ihre individuelle Vollkommenheit liegt daher sicherlich nicht auf dem Wege der Produktion, sondern des Urteils und des Genusses; weil aber Genuß und Urteil in dem Sinne und in dem Maße, dessen beide bei Ihnen fähig sind, schlechterdings nicht ausgebildet werden können, ohne die Energie und Rüstigkeit, zu der man nur durch den eignen Versuch und durch die Arbeit des Produzierens gelangt, so werden Sie, um sich zu einem vollkommenen, genießenden Wesen auszubilden, das eigene Produzieren doch nie aufgeben dürfen. Ihnen ist es aber nur ein Mittel, so wie dem produktiven Gemüt die Kritik etc. nur ein Mittel ist.“[1])

In der Tat ließe sich kaum eine von Humboldts früheren Schriften nennen, deren Lektüre an sich einen Genuß gewährte. Es fehlt ihnen allen an fortschreitender Bewegung, und selbst die Einteilungen, die er den Abschnitten vorsetzt, dienen meist nur zur Vermehrung der Schwerfälligkeit. Es wird oft mehr darüber gesprochen, wie man sich dem Gegenstand gegenüber zu verhalten habe, als daß der Gegenstand selbst behandelt würde. Seit der spanischen Reise ist bei Humboldt unzweifelhaft ein Fortschritt in der Darstellungsweise zu bemerken; zur eigentlichen Anschaulichkeit aber bringt er es auch da nicht. Unter seinen Werken stehen die politischen Denkschriften formell durchaus am höchsten. Die sprachphilosophischen Werke zeichnen sich um so mehr durch eine gewisse Weihe des Tones aus, als hier bereits der gereifte, tiefe Kenner der Menschen- und Weltschicksale spricht. Aber Klarheit der Disposition und energische Fixierung des Gedankens fehlt auch hier fast durchgängig. Selbst die schöne, gedankentiefe Rede „Über die Aufgabe des Geschichtschreibers“ hat hierunter erheblich gelitten. Aus diesen Gründen geben wir auch im folgenden fast nie die Analyse einer einzelnen Schrift, sondern ordnen ihren Gedankengehalt, ohne Rücksicht auf die jeweilige Gelegenheit, der er bei Humboldt seine Behandlung verdankt, der Gesamtentwicklung und -denkart des Autors ein.

In einer Form schriftlicher Äußerung ist aber Humboldt unbestrittener Meister: im Brief. Und dies ist um so natür-

[1]) Leitzmann S. 288 f. Vgl. Schiller an Körner 25. Mai 1798.

licher, als das Organ, mit dem er die Dinge aufnahm, trotz aller wissenschaftlichen Objektivität immer ein höchst persönliches blieb: jedes Objekt verknüpfte sich in ihm mit dem reichen Komplex von Stimmungen und Empfindungen, vermöge dessen er niemals eigentlicher Positivist zu werden vermochte. Nirgends kann sich diese Denkart reiner spiegeln als im Brief, der ja in seiner höchsten Bedeutung immer ein Augenblicksbekenntnis von Seele zu Seele ist. Wo dieser individuelle Zug der Persönlichkeit und Zeit fehlt, geht der Brief in die Abhandlung oder Mitteilung über. Varnhagen[1]) hat mit Recht bemerkt, daß Humboldt seine Ideen nicht für seine Druckschriften aufsparte, sondern sie dem nächsten Brief anvertraute. Es ist, als könnte er bei aller Objektivität seiner Geistesart nicht schreiben, ohne ein persönliches Band mit dem Leser voraussetzen zu dürfen. In jener Form nun sind seine Briefe an die Braut und Gattin, an die Freundinnen Caroline v. Wolzogen und — wenigstens die späteren — an Charlotte Diede unbedingt die schönsten unsrer klassischen Literatur: Humboldt ist der Klassiker des Briefes. Denn Goethe und selbst Schiller waren in der Blütezeit ihres Geistes zu objektiv gestimmt, um dieser subjektiveren Form des Aussprechens volle Freiheit zu gönnen. Nur F. H. Jacobi, der große Subjektivist, vermag hier mit Humboldt in eigentlichen Wettbewerb zu treten.

Man möchte demnach meinen, daß auch die Form poetischer Selbstaussprache Humboldt nahe gelegen haben müsse. In der Tat hat er ein Bedürfnis dazu fast in allen Lebensaltern empfunden. Trotzdem hat er sich nicht darüber getäuscht, daß er kein eigentliches poetisches Talent besaß. Denn er wußte, daß metrischer Sinn und Empfindung noch keine Dichtergabe ausmachen. Noch mehr als bei Schiller trat bei ihm die Reflexion in die Arbeit der Einbildungskraft ein und hemmte ihr freies Schaffen und Gestalten. Schon in einem der ersten Briefe an Schiller bekennt er, nie eigentliches poetisches Talent in sich wahrgenommen zu haben.[2]) Er kennt „zwar nicht aus eigner, aber doch fremder Erfahrung, wieviel die Sucht Verse zu machen, ohne von Genie oder wenigstens Talent unterstützt zu sein, unnütz versplittert.“ Und einige Jahre darauf behauptet er sogar von seinen Pindaroden: „Selbst für einen Übersetzer habe ich doch zu wenig natür-

[1]) a. a. O. S. 140. [2]) Leitzmann 43.

liche Dichteranlage."[1]) Wieder war es dann Spanien und Rom, was auch seinen dichterischen Trieb belebte. Besonders von seiner Elegie „Rom" hat er trotz aller Selbstkritik viel gehalten.[2]) Aber schon damals hatte er das Bewußtsein, daß er auf diesem Gebiet nichts Höheres erreichen würde. Seine Sonette mögen poetisch gestimmt sein — Poesien sind es nicht.

Überhaupt hat er sich über seine vollendeten Werke nie Illusionen gemacht. So war schließlich die große Abhandlung über „Hermann und Dorothea" nur für ganz wenige Leser, besonders natürlich Goethe und Schiller, geschrieben.[3]) Eine Wirkung ins Große lag ihm fern; er war Schriftsteller in der Tat, wie Schiller es von ihm gesagt hatte, im Dienste seiner Selbstbildung. Was andre ihrerseits daraus für Gewinn ziehen würden, lag ihm weniger am Herzen. Also auch hierin begegnet uns der eigentümliche Zug seines Geistes zur unablässigen inneren Formgebung: er war, um alles mit dem glänzenden Wort der Caroline v. Wolzogen zusammenzufassen, seiner Grundnatur nach eben ein Mensch, „der durchs Empfangen unendlich viel gibt."[4])

[1]) Das. 205 (vgl. 224).
[2]) Vgl. an Schweighäuser S. 126. 165.
[3]) An Jacobi 72|3.
[4]) Fielitz, a. a. O. III, 52.

3. Kapitel.

Der Universalist.

Es ist ein strittiges Problem, ob das griechische Altertum bereits den bewußten Drang nach Universalität des Erlebens und Genießens gekannt habe, der seit der Renaissance durch die höher entwickelten Geister geht. Bei allem Trieb nach harmonischer Ausbildung blieb doch das griechische Bildungsideal auf enge Grenzen beschränkt. Fast ist es, als hätte Schelling Recht: das Griechentum bewegt sich trotz seines idealen Sinnes innerhalb der Grenzen des Endlichen. Es hat das Unendliche noch nicht entdeckt, es kennt noch nicht diesen unersättlichen Durst, der das Diesseits nach allen Seiten auskosten möchte und eben deshalb doch im Diesseits niemals ein Genüge finden kann. Der Drang nach dem vollen Leben kann erst dann tief und ernst werden, wenn der frische Lebensmut schon einmal gebrochen ist. Nicht mit Unrecht hat man wohl die erste bewußte Tendenz zur Humanität bei den Römern gefunden, einem Volke, das vermöge seines nüchternen Machtsinnes nur enge Grenzen des Menschlichen in sich darzustellen fähig war. Die geistige Berührung mit dem reicheren Griechentum erweckte daher das Humanitätsideal zu einer kurzen Blüte, das zuerst im Kreise des jüngeren Scipio auftaucht und in der Lebensauffassung Ciceros gipfelt.[1])

[1]) So übereinstimmend Reitzenstein, Werden und Wesen der Humanität im Altertum, Straßburg 1907, und Schneidewin, Die antike Humanität, 1896, (ein halbwissenschaftliches, aber vielfach richtig empfindendes Buch), bes. S. 22 ff., S. 47—71. Bei Reitzenstein ist feinsinnig die Lehre vom πάθος hervorgehoben, die die ältere Generation von den späteren trennt; ebenso die Schätzung der Individualität und das ästhetische Moment. — Bekanntlich will Nietzsche bereits bei den Griechen einen zugrundeliegenden Pessimismus finden; da es sich hierbei aber nicht um eine historische Einsicht, sondern um eine bloße Anwendung Schopenhauerscher Metaphysik handelt, so kann seine Anschauung mindestens nicht als Korrektur der neuhumanistischen Griechen-

Wenn es die Stoa war, von der diese Gedanken ausgingen, — unzweifelhaft aber wirkt auch die aristotelische Ethik mit — so ist es jene ältere Stoa, die durchdrungen ist von dem ästhetischen Glauben an die universelle Harmonie. Aber auch sie schon trägt den pessimistischen Zug, der für die jüngere Stoa typisch ist; und an diese denken wir doch in erster Linie, wenn wir von stoischer Lebenshaltung sprechen. Ganz wie die ältere will sie den vollendeten Menschen dem großen gesetzmäßigen Zusammenhang des Ganzen einordnen; aber damit ist nicht die leiseste Spur von Universalität gegeben; im Gegenteil: asketische Abschließung der Innerlichkeit, Aufsichselbststehen des Menschen, Disziplinierung der Triebe und der Einbildungskraft, Nichtsbegehren, Lebensregelung nach der Vernunft sind ihre wesentlichsten Züge. Diese Art der Resignation bedeutet den geraden Gegensatz zu der Art, wie die Renaissancenaturen die Welt mit allen Organen und Poren einsaugen. Auch Epikur reicht an diese Weltbejahung nicht heran; das Anakreontische seiner Ethik behält einen philiströsen Zug. Die Renaissance ist trotz der Anlehnung an diese Daseinsformen überhaupt nicht ein Wiedererwachen, sondern sie ist Neuschöpfung, oder besser gesagt Umwertung. Und ihre eigentliche Kraft empfängt sie aus dem Gegensatz zum Mittelalter. Hegel hat diesen Gegensatz als eine dialektische Bewegung des Weltgeistes gefaßt. Die Aufgabe der Gegenwart wird es sein, in der Kontrastbewegung eines der Grundgesetze des Wertlebens zu erkennen: alle Kraft der Wertrealisation beruht auf dem Kampf. Nur weil das Christentum alle menschlichen Werte in den Himmel projiziert hatte, küßt man jetzt mit so heißer Inbrunst die Mutter Erde. Nur weil man gefangen war, empfindet man die Freiheit. Alles, was das Leben hier und jetzt bietet, was überhaupt unter den Begriff des Menschlichen fällt, will man jetzt genießen.[1]) Deshalb träumt man sich zurück in die ungebrochene griechische Kinderzeit und möchte vergessen, daß man erwachsen ist und schon manche tiefere Erfahrung die Seele durchfurcht hat.

auffassung gelten, die m. W. erst bei Eduard Meyer durch die moderne historische Auffassung abgelöst wird. Über den antiken Pessimismus vgl. auch Schneidewin S. 56, der auch sonst mit Ed. v. Hartmanns Augen sieht.

[1]) Vgl. Burckhardt, Kultur der Renaissance in Italien (4. Aufl.) I, S. 149 ff.

Die Renaissancebewegung hat etwas Himmelstürmendes; sie endet mit dem Schicksal der Gigantomachie. Die Einseitigkeiten dieses weltbejahenden Universalismus werden fühlbar; und zwar liegen sie in den Grenzen der Kraft. Diese Erfahrung prägt sich einerseits in der allgemeinen Rückwendung zur Stoa, andrerseits in der religiösen Gemütsverfassung des Luthertums aus: Abhängigkeit, Gnadenbedürfnis, Determinismus bis zur Gnadenwahl Calvins, Erlösungssehnsucht erwachen neu. In der Tat, auch hier haben wir eine Renaissance, aber ganz andrer Art: es ist die Renaissance Augustins, die zunächst unvermittelt neben den sinnenfrohen Platonismus trat.[1]) Und der Sieg blieb einstweilen auf Seiten Augustins, bis die alten Regungen der Antike stärker und vertiefter wiederkehrten: Als immanente Welterklärung und mathematische Naturwissenschaft, als platonische Ästhetik, als der universale Harmoniegedanke der Leibniz und Shaftesbury finden sie ihre theoretische Ausprägung. Je mehr die theologische Aufklärung der ästhetischen wich, um so mehr strebte man nach Fülle des Menschentums, nach großen Leidenschaften, nach Lebensinhalt und Lebensschönheit. Das ist das ursprüngliche Daseinsgefühl des Neuhumanismus.

Der Neuhumanismus aber ist eine spezifisch deutsche Bewegung, erwachsen auf dem Boden des Protestantismus und erfüllt von dem Geiste deutscher Innerlichkeit. Er weiß, daß diese ganze herrliche Welt Gottes schließlich nur an einem Punkte uns zugänglich wird: in dem erlebenden und genießenden Selbst. Damit aber erhebt sich die Tragik des Faustischen Problems: die enge innere Welt zum Universum zu erweitern, in dem rastlosen Suchen den sicheren inneren Pol der Selbstheit zu bewahren — das ist die unendliche Schwierigkeit. Schon Leibniz sprach sie aus, wenn er die harte Antinomie aufstellte: die Monade hat keine Fenster, aber sie stellt das ganze Universum vor. Das Scheitern Herders, das Ringen Goethes, die relative Abgeschlossenheit Schillers, dazu die allgemeine unstillbare Sehnsucht nach dem Griechenlande — eröffnen uns den Blick in die Problematik und innere Arbeit dieser gestaltungsmächtigen Zeit. Humboldt müßte oberflächlich erscheinen, wenn er diese Erfahrungen nicht auch an sich gemacht hätte. Er war zu harmonisch angelegt, um eine „Höllenfahrt der Selbsterkenntnis“ zu er-

[1]) Auch Plato läßt sich bekanntlich pessimistischer deuten.

leben; aber er war andrerseits zu tief veranlagt, um diese Widerstände gar nicht zu empfinden. Mochte er auch von dem System der universellen Harmonie ausgehen und es selbst gegen den Kantischen Dualismus entschieden behaupten, so hat doch auch er seine Kämpfe gehabt, um die beiden Pole: Individualität und Universalität, in sich auszugleichen.

Eine gewisse Haltlosigkeit ist die Gefahr aller universal angelegten Naturen; sie begegnet uns bei Rousseau nicht minder als im „Faust" und „Meister". Es ist sehr charakteristisch, daß Lavater aus dem Gesicht W. v. Humboldts zweierlei herauszulesen meinte: Eigensinn und Veränderlichkeit.[1]) Zu beidem war er prädisponiert; damals glaubte er an beides nicht, erklärte aber doch: „Eigensinnig wollte ich noch wohl allenfalls sein, aber nun gar veränderlich!" Er hat die Gefahr dieser Polarität später sehr deutlich empfunden und, meiner Überzeugung nach, auch überwunden. Feine Psychologen aber merkten wohl noch immer den Rest ursprünglicher Disposition. Deshalb bleibt in der Äußerung Rahels, „sie könne ihm seine Geistesfreiheit weniger hoch anrechnen, da er auch für sein Tun und Handeln in seinem Innern weder Schranken noch Zügel habe", ein Kern von Wahrheit.[2])

In den Jugendjahren zwar ahnte er kaum, daß ihm die eigne Individualität jemals ins Unbestimmte entschwinden könnte. Mit kräftiger Selbstgewißheit lebte er seinem Menschheitsideal nach. Er wollte ein M e n s c h sein; dadurch zugleich dachte er Selbst zu sein. Nicht so früh als Goethe erfuhr er die Notwendigkeit der Selbstbeschränkung. „Ich mache keine Ansprüche auf die meisten andren Vorzüge, nicht auf Talente, Wissen, Gelehrsamkeit, aber gern möcht' ich Anspruch machen auf den Vorzug, Mensch und gebildeter Mensch zu sein. Das wird man nur durch Nachdenken, Erfahrung, Umgang."[3]) Weit bezeichnender aber äußert er sich ein Jahr darauf gegen seine Braut: „Ich erscheine wirklich manchmal in sehr verschiedenen Gestalten und sorge fast nie dafür, den andern die Konsequenz, wenigstens die Wahrheit sehen zu lassen, die doch darin ist. Auch ist in meinen Ideen und Empfindungen so selten etwas Ausschließendes. Selbst bei dem tiefsten Gefühl einer Gattung erscheint mir ein andres einer ganz entgegengesetzten nie in einer völlig gehässigen, unerträglichen Gestalt. Vielmehr behalte ich immer noch Sinn für die reizende

[1]) An Henriette 128. [2]) Aus Varnhagens Nachlaß I, 7.
[3]) Deutsche Rundschau Bd. 66, S. 243; dazu vgl. W. W. I, 61.

Seite, die es hat, und das, was nun eigentlich mein ist, wird höher und größer, je höher ich auch jenes mir denke."[1]) Wir haben gesehen, daß diese allseitige Erschlossenheit seines Sinnes ihn nicht lange in amtlicher Gebundenheit beharren ließ. Er mußte diesen Drang betätigen, und was er zur Rechtfertigung seines Schrittes an die Braut, an Forster und an Friedländer schrieb, sind die ausgeführtesten Reflexionen über sein universalistisches Bedürfnis. Aber indem er nun seinen Geist auszuweiten strebte, engte er bezeichnender Weise den Kreis seines Lebens in der Wirklichkeit ein: nicht eigentlich aus ihr dachte er Kräfte zu ziehen, sondern aus dem Umgang mit einer entschwundenen, schönen Welt. Diese Wendung ist für Humboldt durchaus charakteristisch: Konnte doch damals schon Goethe einen Wilhelm Meister an der Realität der umgebenden Kultur Bildung suchen lassen; der Universalist Herder empfand längst den erziehlichen Wert der Realien; ja selbst Hölderlins Hyperion mischte die zarten Hände in den stürmenden Kampf der Gegenwart. I h n aber erfüllte durchaus die Stimmung der „Götter Griechenlands". Nur am griechischen Geiste bildet sich der vollkommene Mensch. Und er begründet dies damit, daß es nicht auf die extensive Aufnahme, sondern auf intensive Versenkung ankomme. „Die intensive Größe ist gerade diejenige, welche man nie erschöpft, und dennoch, wie sonderbar, suchen die meisten Menschen immer die extensive, als wären sie mit jener schon fertig."[2])

Aber nicht nur auf die Intensität des Universalismus kommt es an, sondern auch auf seine Individualität. Vom Selbst geht ja dieses System allseitiger Aneignung aus, das Selbst soll über seine ursprünglichen Schranken hinaus bereichert und erweitert werden. Ein feingesponnener, ästhetischer Egoismus! Wollten die Leute nur sich selbst leben, so würde ihnen auch das Glück treu bleiben! Die „schöne Individualität" benutzt alles auf ihre Weise und zu ihren Zwecken. Sie nimmt die Dinge o b j e k t i v auf, aber doch zugleich c h a r a k t e r i s t i s c h, wenn man den Grad und die Art der Aneignung berücksichtigt; c h a r a k t e r i s t i s c h auch wirkt sie auf die Gegenstände zurück.[3]) Humboldt machte an sich selbst

[1]) Brautbriefe 296. (24. Novbr. 1790.) Diese Eigenschaften hat er an sich sehr richtig beobachtet. Noch 1829 erklärte er in einem Briefe an Gentz, der vielerlei Intimes enthält, daß er eigentlich über jede Frage zwei Ansichten habe, und bringt dies mit seinem historischen Sinn in Zusammenhang.

[2]) Dorow IV, 42 ff. [3]) W. W. I, 387.

die Probe auf diese Theorie: anfangs mit froher Selbstgewißheit, bald doch mit einigem Schwanken. In der griechenfrohen Zurückgezogenheit von 1792 fühlt er die größte innere Festigkeit: „Ich habe eigentlich, schreibt er an Brinckmann, nur nach dem Auffassen der möglichst größten Menge von Gegenständen der Erkenntnis und der Empfindung getrachtet, und auch dies ist kaum absichtlich gewesen. Aber wenn ich in glücklichen Lagen war, hat mir mein lebhaftes und warmes Gefühl gesagt, daß man der Lage nicht wert ist, wenn man sie nicht ganz genießt, und in entgegengesetzter habe ich von der Notwendigkeit gelernt, daß man sich, aber nicht die Umstände abändern kann. Durch beides ist ein Bilden meines Innern zu allem mir begegnenden Äußern entstanden, und wenn ich was bin — wie ich denn nicht leugnen werde, wirklich in meinem Handeln fester und in meiner Gleichmütigkeit sicherer als alle andren, die ich bis jetzt sah, zu sein, — so bin ichs allein dadurch.“[1]) Es liegt darin auch ein leises stoisches Moment: er ist dem Äußeren abgestorben, sofern es ein bloß Äußeres für ihn bleibt, sofern er es nicht in sein Inneres verwandeln und so die Eigenart des Gegenstandes mit seiner eignen verschmelzen kann. Deshalb sucht er keine äußere Lage auf und erwartet kein Glück aus den Umständen. Zugleich aber genießt er doch das volle und ganze Leben, und selbst falls er schon jetzt, in so früher Jugend, stürbe, fordert er sich die Grabschrift „Vixit“.

Aber als er dann aus dieser Stille emportauchte und in Jena durch Schillers Anregung wieder in unendliche Gedankenkreise, in Ästhetik, Philosophie und Politik, hineingeführt wurde, erwachte von neuem und mit ungeahnter Stärke ein großer Wissensdurst in ihm. Er ergreift ihn mit solcher Macht, daß er jetzt die Gefahr der Zersplitterung befürchtet. Doch er tröstet sich damit, daß seine Anschauungen schon zu fest wären, als daß er sich in einer vagen Gelehrsamkeit verlieren könnte. „Alles, was ich anfange, ergreife ich doch aus Einem Gesichtspunkte [der Selbstbildung zur Humanität], und niemals unterlasse ich, aus allem Gesammelten die Resultate zu ziehn, die diesen Gesichtspunkt angehn. Dies vorausgesetzt, kann ich kaum der Begierde widerstehn, so viel, als nur immer und irgend möglich ist, sehen, wissen, prüfen zu wollen. Der Mensch scheint doch einmal dazu dazusein, alles, was ihn um-

[1]) An Brinckmann 26. Septbr., 3. Septbr., 27. Dezbr. 1792.

gibt, in sein Eigentum, in das Eigentum seines Verstandes zu verwandeln, und das Leben ist kurz, ich möchte, wenn ich gehn muß, so wenig als möglich hinterlassen, das ich nicht mit mir in Berührung gesetzt hätte." Gleich darauf aber zeigt sich, daß er seiner Individualität, wenigstens ihrer wissenschaftlichen Richtung, doch noch nicht so sicher ist; das alte Bedenken läßt sich nicht ganz unterdrücken: „Ich habe nach allem gegriffen und vergessen, daß jedes festhält und manches die Kraft verzehrt."[1])

Besonders seit den Pariser Jahren wird ihm das dilettantische Umhertreiben, das sich um alles und nichts bekümmert, unerträglich.[2]) Er sucht ein Gegengewicht zunächst in Reisen, dann in der diplomatischen Tätigkeit. Aber auch sie gab ihm eigentlich nicht, was er suchte. Noch immer blieb sein eigenstes Streben darauf gerichtet, „das tiefste Menschliche zu fühlen und in sich zu tragen."[3]) Noch immer bekannte er: „Wer, wenn er stirbt, von sich sagen kann: Ich habe so viel Welt, als ich konnte, erfaßt und in meine Menschheit verwandelt, der hat sein Ziel erfüllt, der kann nicht wünschen, wieder anzufangen, um nun erst das Rechte zu ergreifen."[4]) Dabei aber wirft er doch einen halb neidischen Blick auf seinen Bruder Alexander, auf Goethe und Schiller: denn s i e vermochten es, ihre Energie auf e i n e n Gegenstand zu konzentrieren und doch in diesem dann eine ganze Welt darzustellen. Sie brachten ihren Gegenstand vorwärts, indem sie über ihm alles andere vergaßen. Und dies, empfand er, fehlte ihm selbst: „Man braucht eigentlich eine Handhabe, eine sinnliche Gestalt, das Höchste zu erfassen, und mir fehlt es an e i n e r mir durch die Natur selbst gegebenen." Zwar weiß er, daß ihm der Sinn gerade für das Menschliche in besonderer Weise offen ist, daß keiner in allen Punkten seines Wesens und von allen Seiten der Schöpfung her menschlichen Gefühlen berührbarer ist, als er; aber er fühlt es als schmerzlichen Mangel, daß er kein Gebiet hat, wo er nun dieser Auffassung irgendwie Gestalt zu verleihen vermag.[5]) Es ist wichtig, daß wir uns diese Stimmung in ihm vor Augen halten; denn sie gibt uns vielleicht die Erklärung für das Übermaß

[1]) An Schiller S. 149. [2]) An Körner 103.

[3]) An Li II, 172. Vgl. auch sein poetisches Bekenntnis in der „Sierra Morena" (1800); oben S. 79.

[4]) An Li II, 260 ff., ebenso an Karoline Wolzogen II, 9 (1806).

[5]) Ganz eigenartig stimmt dazu Schillers frühestes Urteil über ihn: er habe viel Fläche, wenig Tiefe: „Ich vermisse in ihm die Ruhe und .... die Stille der Seele, die ihren Gegenstand mit Liebe pflegt, und mit Anhänglichkeit an ihrem Lieblingsgeschäft verweilt." Schiller und Lotte, II, 226.

an Produktivität und Organisationskraft, das er in den ersten Amtsjahren 1809/10 an den Tag legte, und daneben für seine entschiedene Wendung zur Sprachwissenschaft im Alter.

Noch eine andre Eigentümlichkeit gewann sein Universalismus in den römischen Jahren: sie öffneten ihm durch die Tiefe dessen, was er dort an allgemeinen und persönlichsten Eindrücken erfuhr, den Sinn für die Positivität des Leidens. Auch das Unglück gehört zu den menschlichen Dingen, die der Mensch in ihrer Schwere erfahren haben muß: nur so vollendet er sein Geschick. Schon hier, wo wir Anklänge an Hölderlin und Vorklänge von Nietzsche herausfühlen, erkennen wir den ästhetischen Grundzug dieses universalen Lebenssinnes: Wie der Zuschauer voll Mitleid, Furcht, Entsetzen der tragischen Handlung folgt und doch von einem Glücks- und Machtgefühl durchbebt wird, weil er seinen Busen so leidenschaftlich erregt findet, so genießt auch der Universalist die tiefsten Schmerzen des Daseins voll Wonne, weil er fühlt, daß er Mensch ist: Homo sum, nihil humani a me alienum puto!

Auch ohne daß wir es erwähnen, ist klar, wie viel von diesen Universalideen auf die Bildungsanstalten überging, bei deren Organisation Humboldt Einfluß gewann. Vor allem war es der geschichtsphilosophische Gedanke, die Anschauung, daß volles Menschentum einmal wirklich gewesen sei, und zwar unter griechischem Himmel; auch der Gedanke der allgemeinen Bildung im Gegensatz zu dem napoleonischen Prinzip der Fachschulen kam zum Ausdruck. Nirgends aber finden wir den Versuch, auch dem individuellen Beziehungspunkte des universalen Interesses Raum zu vergönnen. Erst die Geschichte der neuesten Schulreform zeigt uns, auf wie verschiedenen Wegen man jetzt auch diesem Moment Raum zu schaffen bestrebt ist. Fast aber hat es den Anschein, als ob dieses Problem auf dem Wege der Organisation überhaupt nicht lösbar wäre.

Obwohl Humboldt am Ende der zehnjährigen politischen Tätigkeit in eine ganz bestimmte, individuelle Studienbahn einlenkte, deren Gesichtspunkte freilich noch universal genug waren, blieb er dem alten Bekenntnis treu: „Ich habe einmal die bestimmte Idee, daß man, ehe man dies Leben verläßt, soviel von inneren menschlichen Erscheinungen, für die ich doch allein rechten Sinn habe, da mich alles andere nur vorübergehend berührt, kennen und in sich aufnehmen muß, als nur immer möglich ist. . . . . Das geringe Talent äußerer Hervorbringung, das ich besitze, ist auch gar nicht zu ver-

gleichen mit dem, wie ich wahrhaft sagen kann, viel ausgezeichneteren, Verschiedenartiges und Tiefes in mich aufzufassen und innerlich zu verknüpfen, und jeder Mensch muß doch seiner Individualität und seinem charakteristischen Talent nachgehen."[1]) Das eigentliche Kennzeichen seiner Individualität also ist ihm der universale Hang. Und so nicht nur nach der Seite der Studien, sondern auch nach der Seite des Lebens: „Mein wahres innerstes Lebensprinzip ist immer das gewesen und wird es ewig bleiben, alles, was das Leben herbeiführt, alle menschlichen Schicksale, die mich treffen können, immer voll in mich aufzunehmen, sie mich ganz durchwirken zu lassen, sie in Einklang mit dem zu bringen, was unwandelbar in mir ist und in jedem sein muß, und so mit dem Gefühle von der Erde zu scheiden, alles, was sie mir darbot, genossen und gelitten, und mein Erdenschicksal erfüllt zu haben."[2])

Man sieht, wie sehr dieser Faustische Zug einen Grundzug in Humboldts Natur bedeutete; freilich tritt er nicht mit der Leidenschaftlichkeit dessen auf, der durch die Geheimnisse der Zauberei[3]) der Welt die Antwort auf die metaphysische Lebensfrage zu entwinden strebt; es liegt darüber die ruhige Stimmung einer künstlerisch konstituierten Persönlichkeit, die sich zum harmonischen Abbilde des Universums gestalten will, die Welt mit jenem ästhetischen, „interesselosen", d. h. von der Leidenschaft der Begierde und des Tatendranges freien Blick betrachtet. Aber man sieht ebenso, daß dieser Universalismus eine Grenze hat, die aus der Individualität des Mannes folgt: nur in dem Menschlichen sieht er sein eigentliches Studium; die Wissenschaft der Natur ist ihm fremd oder gleichgiltig. Der Sinn für das Menschliche bedeutet bei ihm den charakteristischen, individuellen Beziehungspunkt, ohne den die allseitige Empfänglichkeit in Halt- und Ziellosigkeit zerflösse. Es ist, als hätte er mit dem Bruder den geistigen Weltkreis geteilt. Aber gerade seine wiederholten Bekenntnisse, daß ihn die Naturwissenschaften nie angezogen hätten,[4]) müssen wir vorsichtig auf ihren bestimmten Sinn zurückführen. Jedenfalls hat er sich in den verschiedensten Zeiten seines Lebens mit naturwissenschaftlichen Studien beschäftigt. So

[1]) An Welcker 128|9. (1825).
[2]) An Karoline v. Wolzogen II, 44 (1829).
[3]) Übrigens hatte Humboldt, wie aus dem Zeugnis Varnhagens und den Briefen an die Freundin hervorgeht, ein starkes Interesse für Geistererscheinungen.
[4]) An Jacobi 71; an die Freundin S. 145.

hörte er in Jena bei Loder Anatomie und berichtet 1795 an Schiller von physiologischer und naturhistorischer Lektüre; im besonderen nennt er Hufelands „Pathogenie" und Reils „Archiv für Physiologie."[1]) Die Horenaufsätze zeigen, daß er sich mit der „neueren philosophischen Naturkunde" abgegeben hatte, und bei der engeren Verbindung, in der er gerade während der Jenaer Zeit mit Alexander stand, ist dies nicht zu verwundern. Erwartete er doch schon 1793 von dem Bruder und von ihm allein eine Bakonische Restauration der Wissenschaften.[2]) Eine lebhafte Naturbeobachtungsgabe tritt dann während der spanischen Reise hervor, und fast noch stärker in Rom. Bei der Organisation der „Wissenschaftlichen Deputation" räumte er zwar der Naturwissenschaft, den „schrecklichen Wissenschaften"[3]) wie Chemie, Botanik etc., keine eigne Vertretung ein, aber für die betreffenden Lehrstühle der Universität bewies er ein starkes Interesse.

Und schließlich greift dies alles bei ihm doch noch weit tiefer: Humboldt ist Naturalist in bestimmtem Sinne von Anlage und Geburt. Eine stark entwickelte Sinnlichkeit verbürgt ihm die Realität und den Wert des Naturhaften. Ganz wie Shaftesbury und Herder sieht er schon früh in der Natur ein beseeltes Ganzes, das von Bildungs- und Zeugungstrieben durchwaltet ist, in dem das Geistige und Körperliche nach großen, zuletzt einheitlichen Gesetzen zusammenwirken. Darum richtete sich sein Interesse gerade auf die „geheimnisvollen Grenzgebiete, wo das Reich der Natur und das der Geschichte zusammentreffen, und wo die Wechselwirkung zwischen Geistigem und Körperlichem sich unaufhörlich erneut."[4]) Wir werden sehen, daß er, weit über die Monadenlehre und Mendelssohns Shaftesburysche Sätze hinausgehend, die gefühlsmäßig-dogmatische Metaphysik wagt: alles Geistige ist nur eine feinere Blüte der Körperlichkeit. Wenn ein Mann von kritischer Anlage diesen Satz ohne nähere Begründung ausspricht, so ist das nur dadurch erklärbar, daß eine allgemeine Zeitatmosphäre dieser Anschauung das Gepräge der Selbstverständlichkeit verlieh. Die Entstehungslinie dieser Idee von Plato, Shaftesbury, Leibniz, Winckelmann zu Herder, Lavater, Humboldt und Kant hin werden wir im folgenden näher zu erörtern haben. Hier

[1]) Leitzmann 232.

[2]) An Brinckmann 8. Febr. 1793. — Über seine Teilnahme an Alexanders galvanischen Versuchen 1795, vergl. W. W. VII. 2. S. 580.

[3]) Fleckeisens Jahrbücher 1895, S. 212.

[4]) Varnhagen, a. a. O. S. 133 f.

genügt es, den Winckelmannschen Zug in Humboldts Geist als denjenigen festzulegen, von dem aus seine Grundanschauungen wie aus einem Brennpunkt verständlich werden. Es ist ihm eigen, allenthalben Seele durch Körper zu sehen. Jede Gestalt ist ihm Symbol eines geistigen Gehaltes. Auch darin ist er Ästhetiker, Platoniker. Der menschliche Körper erfaßt ihn deshalb so mächtig, weil er ihm einen Sinn symbolisiert, sei es nun die Ahnung des Ideals, das nur durch diese Immanenz im Konkreten überhaupt darstellbar wird, oder der Ausdruck eines Charakters. Das Geheimnis, wie sich der psychologische Gegensatz der Geschlechter im Organischen ausprägt, reizt mit dem erotischen Interesse zugleich seinen Forschungstrieb. Physiognomische Ideen fesseln ihn von Jugend auf, und Engels Studien auf dem Gebiete der Mimik mögen dazu beigetragen haben. Deshalb bleibt ihm die Bildhauerkunst, ganz gegen Lessings Unparteilichkeit, die eigentliche Kunst, selbst dann noch, als er in „Hermann und Dorothea" das Ideal der Dichtkunst so gut wie erreicht findet. Deshalb neigt er zu der naiven Dichtkunst, weil sie dem Plastischen am nächsten steht und allenthalben nach schöner Sichtbarkeit strebt.[1]) Seine Sinnesorganisation ist nicht nur visuell, sondern man darf sagen: plastisch. Wer einmal die Räume in Tegel betreten hat, muß diesen Eindruck unverlöschlich mit fortgenommen haben. Varnhagen hat hier wiederum das Richtige fein herausgetastet, wenn er von ihm sagt: „Die plastische Kunst ist die einzige, die ihn reizt, als Heiden, welches er im stärksten Sinne des Wortes ist, und als Erasten. Die innerste Richtung geht in ihm auf Erforschung der Körperlichkeit."[2]) Aber ebenso sehr irrt er, wenn er im gleichen Atem sagt, daß „schöne Natur" ihm verschlossen gewesen sei. Im Gegenteil: Humboldt hat stets ein sehr inniges Verhältnis zu der Natur gehabt, und sein universaler Symbolismus hat auch vor ihr nicht Halt gemacht. Am stärksten tritt dies natürlich in den stillen Alterstagen zu Tegel hervor; wer die Briefe an Charlotte Diede liest, muß Varnhagens Urteil geradezu unbegreiflich finden. Schon früh bemerken wir in ihm einen lebhaft entwickelten Natursinn; vor allem hat es für ihn etwas tief Ergreifendes, den Wechsel der Jahreszeiten zu beobachten und so die Natur in allen

[1]) Leitzmann 249.
[2]) Aus Varnhagens Nachlaß I, 9. (Von mir gesperrt.)

ihren Phasen zu begleiten.[1]) Kann man den metaphysischen Gegensatz der südlichen und nördlichen Gegenden tiefer empfinden, als Humboldt ihn in einem Briefe aus Rom an Goethe ausdrückt: „Den großen Unterschied zwischen diesen und unsern Gegenden finde ich darin, daß die unsern uns immer entweder aus uns hinaus ins Ungestüme, oder in uns hinein ins Düstere treiben, immer unruhig oder schwermütig, also empfindsam machen; hier löst sich alles in Ruhe und Heiterkeit auf?" Und gerade in Rom vollendet sich ja in ihm der Gedanke, der tief in seiner Organisation wurzelt, daß der Geist der Natur und der Menschheit einen einzigen Zusammenhang, eine große Identität bildet. Wir beobachten so auch an Humboldt das seltsame Schauspiel, das die ganze Zeit bietet: wie die Kantische Philosophie eigentlich nur einen vorgebauten Zaun darstellt, durch dessen Gitterwerk hindurch man das alte, feste Gebäude des Systems der universellen Harmonie erblickt.

Die Natur also bedeutet noch keine Grenze für Humboldts Sinn; allerdings sieht er sie unter dem ästhetischen Blickpunkt als optisch-plastisches Gebilde, während ihm ihre wissenschaftliche Konstruktion gleichgiltig ist. Als einen indirekten Hinweis auf seine ausgeprägt visuelle Veranlagung könnte man auch seine Empfindungslosigkeit, ja Antipathie gegen die Musik geltend machen. Die Anekdoten darüber sind bis ins endlose wiederholt worden. Und doch bezog sich diese Gleichgiltigkeit nur auf die Musik als selbständige Kunst. Auf dem Gebiete der Rhythmik[2]) und Metrik hingegen besaß er ein feines Ohr, ja er wurde lange im Goethe-Schillerschen Kreise als Sachverständiger für diese Dinge neben den beiden Voß angesehen. Sein metrisches Interesse erstreckte sich bis in die feinsten Einzelheiten. Und auch sonst verschloß er sich niemals absichtlich gegen die Musik und die ihr verwandten Künste. Vielmehr ging er auf Körners Interessen in dieser Richtung wiederholt ein; er erörterte mit ihm die Frage, wie die Musik durch den Rhythmus Darstellung des Charakters sein könne, und kommt dabei auf die Idee, daß die Rhythmik der Empfindungen für den Charakter entscheidender sei als der Inhalt der Empfindungen;[3]) er berichtet ihm über den Eindruck, den das Ballett in Wien und

[1]) An Carol. v. Wolz. 53; vgl. an Goethe 140 f., 216. W. W. II, 197.
[2]) An Körner 67. — Vgl. W. W. VII 2, S. 567—570.
[3]) An Körner 39 ff. — Vgl. W. W. VII 2, S. 567.

in Paris auf ihn macht; also wieder das Bild des Mannes von universalem Interesse für die Erscheinungen und Seiten des Menschlichen. Den Musikunterricht seiner Kinder hat er immer nicht minder ernsthaft gefördert, als die übrigen Fächer. Und was er auf die Anregung Goethes hin für die Verwirklichung der Zelterschen Ideen und für die staatliche Pflege der Musik tat, ist bekannt.[1]) —

Hat sich also auch in Humboldt jene Faustische Tragödie der Renaissancemenschen abgespielt? Hat auch er, wie sie, den Durst nach dem höchsten Leben als Qual empfunden? Das Titanenhafte solcher nicht bloß sentimentalen „Allwills" endet meist mit dem inneren Schicksal rastloser Unbefriedigtheit. Wir wissen, daß Goethe beide Erlebnisse aneinander knüpfte: die Sehnsucht: „Zum Universum möcht' ich mich erweitern," und die heftige Antwort: „Du hörst es ja, von Glück ist nicht die Rede."[2]) Solchen Geistern erscheint nie der Augenblick, dessen Verweilen sie befriedigen könnte; von Ekel ergriffen, werfen sie die Frucht, deren Saft sie noch eben erquickte, halbgenossen beiseite. Ihre Phantasie ist ihrem Vermögen immer um ein Unendliches voran. Wie stand es mit Humboldts Glück? — Diese Frage ist gleichbedeutend mit der anderen: wie groß war seine Assimilationskraft, seine Gabe, das Unendliche, das er sich aneignen wollte, auch tatsächlich zu beherrschen? Das ewige Rätsel der formenden ethischen Kraft werden wir so wenig ergründen, als wir die Gestaltungskraft des Künstlers in ihrem letzten Wesen erforschen können. Auch hier gibt es nur das e i n e: das fertige Werk zu sehen und an ihm zu lernen, was in seinen Wurzeln ewig verhüllt bleibt. Gerade deshalb aber ist uns Humboldt interessant. Selten hat ein Mann von so reicher Empfänglichkeit so wenig um sein inneres Glück kämpfen müssen, wie er. Es ist, als ob ihm die wunderbare Gabe, das Universum zu umfassen und doch die innere Ruhe zu bewahren, mit in die Wiege gelegt worden wäre. Goethe hat noch nach der italienischen Reise die schwersten Erschütterungen erlebt. Mehr als ein ganzes Jahrzehnt sehnte er sich umsonst danach, daß der höchste Friede in seine Brust käme. Freilich errang er ihn zuletzt in dem schönsten und reichsten Sinne, so daß kein Irdischer ihm vergleichbar ist. Wie wenig davon zeigt uns der Humanitäts-

[1]) W. W. X, 73; an Goethe 220. 233.
[2]) Vgl. meinen Aufsatz: „Zur ästhetischen Weltanschauung", Monatsschrift „Deutschland". 1905.

philosoph Herder! Wie flüchtete Jacobi unbefriedigt immer weiter in das Jenseits, von den eigentlich dramatischen Naturen Schiller und Kleist, oder den schwärmenden Romantikern zu schweigen. Der Griechenschwärmer Hölderlin ist in tiefster Seele Pessimist. Nur Humboldt und Schleiermacher stehen da, unerschüttert und unberührt: ἀγήρως ἤματα πάντα. Für Humboldt war die Periode der Erschütterung fast gänzlich vorüber, schon als er der „Li" die Hand reichte. Der Jugendfreundin Henriette gegenüber klagte er wohl gelegentlich über Mangel an Glück und Glückfähigkeit;[1]) aber bald widerruft er es selbst: „Nennen Sie mich auch nicht eigentlich unglücklich. Das bin ich nicht, und habe nicht Ursache, es zu sein. Aber ich war ja nie von ganz heiterem Temperament. Ich gehörte ja immer zu den Menschen, die entweder auf der einen oder auf der andern Seite ausschweiften."[2]) Überraschend kurz war diese Epoche der Sentimentalität, verglichen mit Humboldts innerer Expansionskraft. Je älter er wird, um so mehr bietet er uns das Bild des beneidenswert abgeklärten, in sich ruhigen Menschen. Und nicht nur wir nennen ihn glücklich; sondern mehr: er selbst hat das Gefühl, glücklich zu sein unter allen Schicksalen des Lebens. Denn den Schmerz hatte er ja gelernt, nicht mehr als Hindernis dieses Glückes im höheren Sinne aufzufassen. Eine leichte Wehmut liegt wohl über seinem Wesen; aber es ist diese stille Wehmut, die mit Wonne empfunden wird.

Die Kehrseite dieser inneren Ausgeglichenheit fehlt natürlich nicht: diejenige Vertiefung, die nur in schweren Lebensstürmen errungen wird, jene heroische Größe, die nur der Druck des verzweifelten Kampfes um die innere und äußere Selbstbehauptung herauspreßt, werden wir bei Humboldt vergeblich suchen. Ihm war der leichte Schritt der Genien beschieden: so wandelte er im seligen Lichte. Nicht zufällig hatte er einst als Student die Leibnitzische These: mundum esse optimum verfochten. Prometheische Härte, wie sie das Ringen mit dem Schicksal sieghaften Naturen verleiht, lag nicht auf dem Wege seiner Vollendung. Wir bleiben im Rahmen seiner eigenen Auffassung, wenn wir dies Fehlen aller inneren Widerstände und aller Erschütterungen von außen als das echt Griechische seines Wesens bezeichnen. Und doch ist es wieder ein echt moderner Zug

[1]) An Henriette 31. [2]) S. 75.

an ihm, wenn er sich zwar unendlich reich fühlt, weil es nichts auf Erden gibt, was er sich nicht auf eine fruchtbare Weise aneignen könnte, und wieder so arm, weil ihn immer Sehnsucht nach etwas Unerreichbarem erfüllt.[1])

Wir werden die Einseitigkeiten dieser Lebensform nicht verhüllen. Aber unzweifelhaft auch können wir aus dem Anblick eines solchen Daseins von klassischer Höhe und Vollendung nur lernen. Selbst wenn nur diese eine Seite der ethischen Probleme an ihr deutlich würde: die formende Kraft einer Persönlichkeit, die ihre Individualität allseitig erweitert und emporläutert, die künstlerisch-sittliche Produktivität, die unablässig dem Ideal einer harmonischen Selbstbildung nachstrebt und niemals der Schule des Griechentums zu entwachsen glaubt, — selbst dann würde die Beschäftigung mit diesem Leben unser Bild von der Menschheit erweitern, uns reiner stimmen, allseitiger bereichern und so der Gestalt entgegenführen, die das Ideal der Humanität für unser gegenwärtiges Geschlecht anzunehmen hat.

[1]) An Johanna Motherby 54.

2. Abschnitt.

Metaphysische und erkenntnistheoretische Voraussetzungen.

1. Kapitel.

Die Loslösung von der Aufklärungsphilosophie.

Wir haben bereits erwähnt, daß Humboldts Humanitätsphilosophie sich erst in ihrem zweiten Stadium zu einem eigentlich metaphysischen System entwickelt; bis dahin ruht sie auf der Grundlage der Transzendentalphilosophie, deren Tendenz es ja gerade ist, alle metaphysischen Begriffe in der Individualpsychologie, Ästhetik und Ethik durch kritische Kategorien zu ersetzen. Nun aber ist auch diese Arbeit nicht ohne Voraussetzung. Auch sie wurzelt zuletzt in dem Lebensgefühl dessen, der philosophiert, und dies wiederum produziert aus sich halb unbewußt und unwillkürlich eine Reihe von metaphysischen Lebensbegriffen, die den Rahmen für die kritische Neuschöpfung abgeben. Auch Kants System ruht auf derartigen Voraussetzungen. Um so mehr müssen wir mit der Untersuchung beginnen, welche metaphysischen Gesamtanschauungen und welche erkenntnistheoretischen Sätze die Grundlage der Humanitätsidee bilden. Wir wissen es im voraus, daß auch in Humboldts Geist K a n t seinen beherrschenden Einfluß geltend gemacht hat; aber doch nicht von frühester Zeit an. Es fragt sich also, ob die Schulung durch die Aufklärungsphilosophie bleibende Momente beigesteuert hat und welche, ferner, welche Veränderung sie durch den neuen Standpunkt erfahren und wie sich der Übergang vollzieht.

Es ist eigenartig, wie entschieden und vorbehaltlos Humboldt schon 1790 mit dieser ganzen Richtung gebrochen hat; sie ist für ihn schon damals historisch geworden, und noch 1798 meint er, bis in sein 24. (?) Jahr nur Dinge gelernt zu haben, die er rein wieder habe vergessen müssen.[1]) Der allgemeine Fehler der Aufklärung, fertige Resultate zu geben,

[1]) An Körner 102. Nach an Jacobi 51 dürfte vielleicht 21 statt 24 zu lesen sein.

statt zu eigner Gedankenentwicklung anzuregen, mag also diesen Unterricht auch für Humboldt unfruchtbar gemacht haben. Gleichwohl war es nicht ohne Bedeutung für seinen späteren Geistesgang, daß er in der Wolffischen Philosophie großgesäugt wurde. Zweierlei bewahrt doch aus dieser Zeit eine dauernde Wirkung auf ihn: die formelle logische Schulung, die die angeborene Schärfe seines Raisonnements in den dafür geeigneten Jahren fortbildete, und das gefühlsmäßige Moment der Monadenlehre, das ihm nur deshalb nicht als Einfluß zum Bewußtsein kam, weil es schon ursprünglich zu tief in ihm selbst wurzelte.

Den ersten Unterricht in der Philosophie empfing Humboldt von Johann Jacob Engel im Winter 1785/86. Die Ausarbeitungen, die der Schüler in Anlehnung an das Lehrbuch für diese Stunden machte, sind uns jetzt durch die Akademieausgabe bekannt geworden. Nach Inhalt und Methode bestätigen sie Humboldts Äußerung über diesen Unterricht, daß er ganz Wolffisch und fast immer bloß logisch gewesen sei.[1]) Die Grundrisse, an die Engel anknüpfte, (ebenso wie die gelegentlich herangezogenen Philosophen)[2]) entsprechen dieser Richtung. Es waren „Die Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in der Erkenntnis der Wahrheit, aus zwoen ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs“ hergeleitet von H. S. Reimarus, und die „Grundsätze der Logik und Metaphysik“ des Kantgegners Feder, der die modernere, vom englischen Empirismus bereits beeinflußte Gestalt des Wolffischen Systems vertrat. Die Methode dieser Philosophie aber war und blieb die rationale Demonstration. Noch machte kein Mißtrauen die Flügelkraft der Vernunft, bis zu den höchsten Ideen zu tragen, verdächtig. Auch Humboldt vertraute in dieser Zeit ganz dem Segen des Raisonnements, auch er versuchte, von Engel angeregt, die Grundsätze der natürlichen Religion volkstümlich zu machen, und ließ in dieser Absicht seine Übersetzungen aus den Memorabilien und dem Euthydem in „Zöllners Lesebuch für alle Stände“ (1787) unter dem Titel: „Sokrates und Platon über die Gottheit, über die Vorsehung und Unsterblichkeit“ drucken. In der Einleitung nimmt er die Vernunft gegen ihre Feinde von rechts wie von links in Schutz — gegen die Skeptiker, die sie mit allzu großen Spitzfindigkeiten verdächtigen, und gegen die Schwärmer,

[1]) An Li I, 280. [2]) Aufgezählt W. W. VII, 2 S. 468.

die ihre Leistungsfähigkeit bezweifeln, weil sie nicht räsonnieren, sondern glauben, nicht denken, sondern empfinden wollen.[1]) Es ist kein Zweifel, daß dies konventionelle Urteil sich einerseits gegen Kant und andrerseits gegen den Feind der Berliner Aufklärer, gegen F. H. Jacobi, richtete. Es war die Zeit, in der Humboldt seine Freude daran fand, die Waffen dieser reinen Vernunftlogik zu schwingen. Er war ein Meister in der Wahl erster scholastischer Spitzfindigkeiten und ließ die Freunde die Geißel dieser Eristik nur zu gern fühlen. Aber damals war es ihm noch ernst mit dieser Methode; er glaubte ehrlich an ihren Wert. Er war so siegesgewiß und vertraute so sicher der Unüberwindlichkeit seiner Schlußkette, daß er manchmal wünschte, mit den größten Männern streiten zu können[2]) Seine Briefe an Beer geben uns ein Bild von dieser Dialektik, die ihn doch bald innerlich so unbefriedigt ließ. Mochte aber auch die äußere Form fallen, so blieb doch die innere intellektuelle Richtung, die Neigung zum theoretischen Raisonnement bestehen. Es gibt Naturen, für die sich jedes Erlebnis in Reflexion, jeder Standpunkt in eine Theorie verwandelt, und ohne dieses Bedürfnis läßt sich keine wahrhaft gefestigte geistige Existenz denken. Humboldt gehörte zu diesen intellektuellen Naturen, und von hier aus gesehen, ist das Hindurchgehen durch die Aufklärung kein fremdes und unorganisches Stadium seiner Entwicklung.

Weit innerlicher berührt ihn jedoch das zweite Moment der Leibniz-Wolffischen Philosophie: Die Monadenlehre. Es gab auch eine Zeit, in der er sich fragte: „Wie kann man ein Mensch sein (denkend nach dem principium contradictionis) und nicht an Monaden glauben?“[3]) Mit voller Überzeugung schrieb er schon in den Ausarbeitungen für Engel: „Soviel ist sicher: wenn nicht Vorstellungskraft das Wesen der Dinge ausmacht, so kennen wir dies Wesen gar nicht.“[4]) Und noch in Frankfurt erklärte er dem Studiengenossen Wegener, einem Jugendfreunde Alexanders, das Eigentümliche der Leibnizschen Philosophie so deutlich, wie dieser es in keinem Buche gefunden hatte.[5]) Damals bedeutete ihm diese Grundkonzeption des großen deutschen Denkers noch eine demonstrierbare und demonstrierte Gewißheit. Von dieser Seite warf er sie bald

[1]) W. W. I, 3. [2]) An Brinckmann, 9. August 1790.
[3]) An Brinckmann, 9. August 1790. [4]) W. W. VII, 2. S. 428.
[5]) Jugendbriefe Alexander v. Humboldts an W. G. Wegener, her. v. Leitzmann, Leipzig. 1896. S. 92.

mit all den übrigen scheinbaren Vernunftwahrheiten ab. Aber ihr lebensvoller Gehalt wirkte ebenso in ihm fort, wie das System der universellen Harmonie schließlich unverändert in seiner ganzen Bewußtseinskonstitution lebte und webte. In dreifacher Hinsicht liegt ihm die Monadologie im Blute: einmal als ein im Subjekt wurzelndes und der einsamen Innerlichkeit Rechnung tragendes System; ferner als ein System, das die Rechte der Individualität zum Prinzip erhob, und endlich als Lehre von der Allbeseelung, von der Naturdurchgeistigung und der Harmonie zwischen Körper und Geist, wobei dem letzteren das Realitätsübergewicht zugesprochen wird. Gerade diese letzte Überzeugung überkommt ihn einmal in Tegel mit einer tiefen religiösen Andacht, die ihm noch nach Jahren unvergeßlich blieb. „Wie es nun immer so lebhafter in mir wurde, daß alles, was mich umgab, Wesen wie ich wären, jedes Blatt, das um mich rauschte, jeder Boden, den ich betrat, und daß die schlafenden Kräfte dieser Wesen einst geweckt und erhöht würden, da geriet ich in eine Begeisterung, noch fühl' ich es, wie mir war, wie ich hinkniete und vor Freude weinte und zu dem sternenbesäten Himmel so fromm betete."[1]) Wir sind kaum noch imstande, uns das Leibnizsche System in so lebendige Gefühlswerte umzusetzen. Und doch war es gerade dieser Gedanke, den Humboldt auch in seiner kritischen Periode festhielt, ja der selbst über Kants Wirkungen zuletzt fortwucherte.

Zunächst freilich kam es zu einem allseitigen Bruch mit der Aufklärung. Hatte er noch kurz zuvor die Übereinstimmung mit Mendelssohns Überzeugungen für den richtigsten Maßstab seiner eignen Fortschritte in der Philosophie gehalten, war er noch eben „voll von Monadologie" gewesen, so ist das alles schon 1790 wie verflogen und vergessen. Die letzten Motive dieses Bruches liegen in einer Innerlichkeit und einem Erleben, für das die Normalformeln und die rationale Selbstgewißheit der Schulphilosophie keinen Ausdruck mehr boten; seine ersten Anzeichen aber in einer skeptischen Wendung, die ebenso sehr auf Fülle des Gefühls wie auf Verstandesschärfe zurückweist. Sie beginnt mit dem Kantstudium, dessen Gang und Anknüpfungspunkte wir im nächsten Kapitel verfolgen werden. So viel aber ist von vornherein gewiß, daß die skeptische Seite an Kant auf Humboldt zuerst ebenso stark wirken

[1]) An Li 281.

mußte, wie auf alle Zeitgenossen, die des Taschenspiels Wolffischer Demonstrationen müde geworden waren. Kants erste und beste Wirkung war die, daß er zeigte, wie alles Ideelle und Unbedingte tiefer liegt, als man bisher zugegeben hatte; seine positive Lösung der Probleme kam erst in zweiter Linie und fand keine gleich ungeteilte Anerkennung. Sein eigentlich kritisches Werk aber fand Humboldt in wohlvorbereiteter Stimmung. Schon vor der ersten Kantlektüre empfand er einen Widerwillen gegen seine Wolffische Metaphysik; sie erschien ihm wie ein Gerippe ohne Leben, eine Lehre ohne überzeugende Kraft.[1]) Seitdem häufen sich die verächtlichen Bemerkungen gegen die Logik immer mehr. Er findet es sonderbar, wie die Philosophie, die gerade am meisten einer großen Fülle, eines Reichtums von Ideen fähig wäre, noch immer auf eine so unfruchtbare Weise behandelt, zu einem fleisch- und marklosen Gerippe gemacht wird, wie nur die formalen Wissenschaften es sein sollten, deren Aufgabe in der Analyse selbstkonstruierter Begriffe besteht. „Gerade das Studium der Logik hat in dieser Rücksicht unendlich geschadet..... Es könnte einen eignen, recht interessanten Aufsatz geben, einmal den ganzen Schaden zu schildern, den das Formelle in unserer Erkenntnis dem Materiellen derselben gebracht hat, und noch immer bringt."[2]) Er findet jetzt seine Freude daran, der Vernunft etwas anzuhaben;[3]) die Logik ist ihm zwar immer noch ein Mittel zum Streiten, aber er glaubt nicht mehr an ihre Leistungsfähigkeit: „Schließen und Demonstrieren ist mir nicht mehr Mittel, die kleinste Wahrheit zu finden."[4]) In seiner äußeren Sphäre also stellt er sich ganz als Skeptiker dar. Es ist sehr charakteristisch, was der Kantianer Gentz von diesen Kontroversen berichtet. Humboldt bewies nach ihm „eine unüberwindliche Logik, die, wenn es auf eigentliches Streiten losging, alle Hoffnung auf Blößen ewig verzweifeln machte, und — was das Schrecklichste war — dabei eine Verachtung dieser Logik als eines elenden Werkzeugs, und eine rastlose Bemühung, das, was man gewöhnlich Wahrheit nennt, das Objektive in der Erkenntnis, als etwas höchst Unbedeutendes darzustellen, und nichts für wichtig anzuerkennen, als die Vollkommenheit des Erkennens im Subjekt."[5]) So nahe sich

[1]) An Jacobi 2. [2]) An Forster, S. 281.
[3]) An Brinckmann, 9. November 1790.
[4]) An Brinckmann 9. August 1790.
[5]) Gentz an Garve, S. 91. (Von mir gesperrt.)

Gentz und Humboldt standen, so erfaßt er hierin doch nur jene erwähnte Außenseite des Freundes. Es war nur seine exoterische Lehre, was Humboldt ihm zeigte; innerlich aber wurde er oft von Dingen ergriffen, zu denen ihm keine Demonstration reichte. Da ruht seine eigentliche Überzeugung, die er sich doch noch nicht in Begriffe auflösen kann, so daß er sich oft „tief, tief unglücklich fühlt". „Das dringt so stark auf mich ein, daß jeder Zweifel weicht, und meine Seele von dieser Wahrheit glüht."[1]) So müssen wir uns seine innere Stimmung in der Zeit denken, als er Kant zu studieren beginnt: skeptisch gegen die objektive Evidenz einer allgemein verbindlichen Logik, aber durchdrungen von einem Glauben an die subjektive Vollkommenheit des Erkennens, eines Erkennens, das mit dem innersten Leben des Menschen verbunden ist und von hier aus alle höchste Gewißheit produziert, statt sie fertig von außen zu empfangen. Solche Gedanken leiten seine Kantlektüre, die einesteils zwar ein heißes Bemühen um den Sinn des Systems bedeutet, andrerseits aber zu einer ästhetischen Umdeutung und psychologischen Konkretisierung der kritischen Lehre führt. Nun dünkte ihm nicht nur die rationale Methode der Aufklärung unzulänglich, sondern das ganze System der Monadologie schien ihm das Weltall „in Eine — und noch dazu ziemlich arme Idee einzuschließen". Er wurde Kantianer, aber er wurde es in seinem eignen, besonderen Sinne.

[1]) An Brinckmann, 9. August 1790.

2. Kapitel.

Die Einflüsse der Kantischen Erkenntnistheorie.

Nicht Zeit seines Lebens, wie Varnhagen meint, aber in seiner ganzen ersten Periode steht Humboldt in seiner Philosophie unter dem Banne Kants. Ihm verdankt er das ganze intellektuelle Gerüst, mit dem er die Erscheinungen des Geistigen — Griechentum, Kunst, Humanität und Innenwelt — konstruiert. In keinem andern spiegelt sich so rein, was Kant für die Geisteswissenschaften bedeutet, während seine naturphilosophische Leistung fast völlig im Hintergrunde bleibt. Und schließlich führte jene geisteswissenschaftliche Bedeutung doch auf den einen Satz zurück: daß das Subjektive ein produktives und formendes Vermögen ist, das allen Lebensgebieten sein eigentümliches Gesetz aufprägt. Eigentlich hat diese Seite der kritischen Philosophie erst von der Kritik der Urteilskraft aus ihre volle Wirkung entfaltet: Schiller, Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher verdanken ihr die entscheidenden Anstöße. Humboldt aber neigte sich zu Kant, schon ehe dieses Werk erschienen war: er empfing daher die ersten Eindrücke von der Erkenntnistheorie und Ethik Kants, noch ehe dieser sie in den weiteren Zusammenhang gerückt hatte, der notwendig auf eine metaphysische Deutung hinwies.

Es ist erwiesen, daß Humboldt sich zum ersten Male während der Frankfurter Universitätszeit, im Winter 1787/88, unter der Last juristischer Studien, in Kants System hinübergestohlen hat.[1]) Zum eigentlichen ernsten Studium machte er es erst in den nächsten arbeitsfrohen Semestern in Göttingen, und wir können die einzelnen Phasen seines Bekanntwerdens mit der kritischen Philosophie fast bis auf die Daten genau

[1]) An Jacobi 6. 101.

verfolgen. Es läßt sich eine dreimalige Kantlektüre nachweisen: die erste vom Sommer 1788 bis Anfang 1789, die zweite im Sommer 1791 und die dritte im Herbst 1793. Wir überblicken kurz die Dokumente hierfür, ehe wir auf seine innere Stellung zu dieser Lehre, die er noch 1799 Goethe gegenüber scherzend „die alleinseligmachende" nennt, im einzelnen eingehen.[1])

Die früheste Äußerung entnehmen wir einem Briefe an Beer, der aus Göttingen vom 15. Juni 1788 datiert ist: „Ich lese jetzt den Kant, ich habe mir vorgenommen, ihn recht sorgfältig zu studieren. Ich schreibe mir jedesmal das, was ich gelesen habe, wieder selbst auf. In einem halben Jahre komme ich doch vielleicht mit der Kritik zu Ende. Sie ist sehr schwer, das muß ich gestehen, aber soweit ich nun gelesen habe, belohnt sie doch auch die Mühe sehr. Und daß Kant eigentlich so dunkel schriebe, das finde ich nicht. Er schreibt vielmehr sehr bestimmt, definiert und dividiert sehr genau. Die Schwierigkeit liegt wohl nur in den Sachen, und in der neuen, ungewohnten Darstellungsart. Daß er sich eine neue Terminologie bildet, dünkt mich, verringert eher die Schwierigkeit, als daß sie dadurch größer werden sollte etc."[2]) Wirklich ließ er nicht ab, sich in die Schriften des Meisters hineinzubohren, ja er zog auch die vorkritischen Werke heran. Noch am 2. Februar 1789 sendet er an Henriette Herz eine seltsame Epistel, in der schwärmerische Ergüsse mit Stellen aus der Kritik vermischt sind, und an deren Schluß es heißt: „Ich studiere jetzt schrecklich den Kant."[3]) Kurz darauf berichtet sein Bruder Alexander an Wegener: „Er wird sich tot studieren, mein Bruder. Er hat jetzt alle Werke von Kant gelesen und lebt und webt in seinem Systeme."[4]) Während er selbst erst um diese Zeit anfing, sich mit Kant vertraut zu machen, rühmt er im August desselben Jahres wiederum Wilhelms „tiefe Einsicht in das Kantische System".[5]) Gefördert wurde diese ganze erste Epoche des Kantstudiums durch den persönlichen Verkehr und den Briefwechsel mit F. H. Jacobi. Gerade an dem Gegenbilde der Glaubensphilosophie, an den eigensinnigen Thesen dieses impulvisen Kantgegners machte er sich die entscheidenden Punkte der Transzendentalphilosophie klar. Lange schwankt er, ohne mit voller Entschiedenheit für Kant

[1]) An Goethe, S. 153. Vgl. an Wolf, S. 112.
[2]) An Beer, S. 109 f. [3]) An Henriette, S. 120.
[4]) a. a. O., S. 49. [5]) S. 69.

Partei zu nehmen. Im März 1789 ist er mit dem theoretischen Teil im Reinen; nur der praktische behagt ihm noch nicht. Im Juni 1790 hat er sich endgiltig für Kant und gegen Jacobi entschieden. Gleichzeitig begann man in Berlin seine Abweichungen in religiösen Ideen mißfällig zu bemerken.[1]) Gewiß hatte man dort seinen 1789 geschriebenen Aufsatz „Über Religion" kennen gelernt, der bereits starke Spuren Kantischer Einwirkung zeigt und weit von der natürlichen Religion jener ersten Arbeit absticht.

Das zweite Kantstudium fällt schon in die Zeit nach dem Abschied aus dem Staatsdienst. Aus der gelehrten Muße in Burgörner, wo er seit 2 Monaten weilte, schreibt er am 22. August 1791 an Jacobi, der noch immer der Vertraute seines metaphysischen Suchens ist: „Vorzüglich beschäftigt mich jetzt wieder die Metaphysik. Ich habe mir vorgenommen, eine neue ernstliche Revision meiner eignen Überzeugungen vorzunehmen, und studiere das Kantische System von vorn an von neuem durch."[2]) Der neu gewonnene Standpunkt ist in der Schrift über die Grenzen der Staatswirksamkeit ausgeprägt. Hier wird auch zum ersten Male die Kr. d. U. erwähnt, die in jenem früheren Aufsatze noch nicht benutzt sein konnte. R. Haym, der den letzteren noch nicht kannte, hat infolgedessen gewisse Gedanken zu Unrecht auf die Kr. d. U. zurückgeführt und das Bild dadurch etwas verschoben.[3])

Das dritte Kantstudium endlich, das bereits in die ästhetische Epoche fällt, steht vorwiegend unter dem Zeichen der Kr. d. U. Nach seinem Aufenthalt bei Körner in Dresden schreibt er an diesen geschworenen Kantianer aus Burgörner am 27. Oktober 1793: „Ich habe seit meiner Rückkunft alle Kantischen kritischen Schriften von neuem von einem Ende bis zum anderen durchgelesen (weil diese Schriften doch einmal der Kodex sind, den man nie in philosophischen Angelegenheiten, so wenig als das Corpus juris in juristischen, aus der Hand legen darf) und ich danke diesem neuen Durchlesen wiederum sehr viel. Alle Zweifel, die ich sonst wohl gegen die Kritik der reinen Vernunft, selbst gegen die beiden moralischen Werke hatte, sind mir jetzt rein verschwunden, allein an der Kritik der Urteilskraft glaube ich von neuem eine gewisse, ich möchte sagen, Flüchtigkeit bemerkt zu haben, die nicht bloß Berichtigungen einzelner Sätze, sondern, was das Wichtigste sein würde, Erweiterungen des

[1]) Alexander an Wegener 15. Juni 1790.
[2]) An Jacobi, S. 36. [3]) Haym, S. 62 f.

ganzen Systems erlaubte."[1]) An den letztgenannten Punkt nun heften sich Humboldts eigene ästhetische Untersuchungen an, durch die er — ähnlich wie Schiller — seiner Theorie der Bildung des Menschen vorzuarbeiten strebte.

Eine weitere Kantlektüre wird nicht ausdrücklich erwähnt. Aber durch die folgenden Schriften Humboldts zieht sich allenthalben das feste Netz Kantischer Denkweise. Der Philosoph begleitet ihn bald als bestimmender Führer, bald als kritischer Mahner. In der letzten Eigenschaft trat er sogar einmal indirekt persönlich auf, in dem bekannten Brief an Schiller vom 30. März 1795, in dem er das Urteil fällte, daß er sich die beiden Horenaufsätze über die Frauen nicht enträtseln könnte, ein so guter Kopf ihm auch der Verfasser zu sein schiene. Es war ein Stück mit Herder verwandter Metaphysik, ein Stück monistischer Denkweise, was den Königsberger Weisen bei Humboldt, wie überall, wo es ihm begegnete, so unangenehm berührte.

Es bestand also, wie wir noch näher sehen werden, in gewissen Punkten ein Gegensatz zwischen Humboldt und Kant. Zuvor aber untersuchen wir, von welchen Problemen aus sich Humboldt in die Erkenntniskritik hineingearbeitet hat und wie weit er mit ihr zur Übereinstimmung gelangt.

Die Scheidung von Erkenntnistheorie und Metaphysik war zu der Zeit, auf die sich unsere Darstellung bezieht, noch durch den gemeinsamen Namen Metaphysik verdeckt. Erst jetzt begann sich unter dem Namen Transscendentalphilosophie der kritische Unterbau entschiedener von den systematischen Gebäuden abzulösen. Zwar fehlte es auch der an Chr. Wolff anknüpfenden Aufklärungsphilosophie nicht an einer durchaus charakteristischen Erkenntnistheorie. Aber da sie keinen Zwiespalt zwischen der rationalen Evidenz und der objektiven Realität für möglich hielt, so bedeutete für sie jede Einsicht in die Zusammenhänge des rationalen Denkens sogleich ein neues metaphysisches Resultat. Dies aber ist gerade der Punkt, an dem das Denken des jungen W. v. Humboldt einsetzt; zunächst noch nicht mit originaler Sicherheit, sondern in den Bahnen der vorangehenden philosophischen Generation, in die freilich, ihr selbst halb unbewußt, durch die lange Infiltration englischen Geistes, schon eine starke Richtung auf das Empiristische und das Triebhafte gekommen war, womit ihre eigene Bearbeitung der sinnlichen Erkenntnis in der Ästhetik dunkel

[1]) An Körner, S. 2.

zusammenwirkte. Aus den Niederungen des Sinnlichen und des Gefühlslebens kam neuer Saft in die Aufklärung, während die Krone: die natürliche Theologie mit all ihrem Laubwerk von Evidenz und Demonstration, abstarb. Hamann, Jacobi, Herder, Lavater standen der Wirklichkeit bereits mit ganz anderen Augen gegenüber, und Kant, der schon 1763 im Wettbewerb mit dem konservativen Mendelssohn die neuen Wege betreten hatte, blieb nur deshalb scheinbar zurück, weil er neben der Negation auch aufbauende Leistungen erstrebte.

Als Humboldt Nächte opferte, um mit seinem Freunde Beer brieflich philosophische Ideen auszutauschen, lebte er noch im alten wohlgeebneten Begriffsreich. Die Lösung des atomistischen Problems durch die Monadenlehre, die phänomenalistische Auffassung der Körperwelt, die Theorie der deutlichen und undeutlichen Vorstellungen, der ganze methodische Ansatz der Mendelssohnschen Philosophie stehen bei ihm noch in Geltung. Nur an einem stößt er sich: Mendelssohn hatte im 16. Abschnitt der „Morgenstunden" einen neuen Gottesbeweis versucht, indem er aus der These, daß alles Wirkliche gedacht werden müßte, auf einen höchsten, vollkommensten Verstand schloß. Jene These wiederum hatte der Philosoph aus dem umfassenderen Satze deduziert, daß alles Mögliche gedacht werden müßte, und zwar deshalb, weil Möglichkeit kein objektives, sondern nur ein subjektives Prädikat sein, also auch nur eine idealische Existenz (in irgend einem denkenden Bewußtsein) haben könnte. Humboldt gibt die Subjektivität des Prädikats „Möglichkeit" zu; aber gerade dies hatte Mendelsssohn unerlaubt amplifiziert, indem er behauptete, daß alle Möglichkeiten gedacht werden müßten. Dieser Schritt war nach den Grundsätzen der rationalistischen Erkenntnistheorie nur zulässig, wenn man die Möglichkeit als ein subjektiv-positives Prädikat auffaßte. Humboldt konnte sie aber nur als ein subjektiv-negatives Prädikat gelten lassen: möglich ist, was ohne Widerspruch gedacht werden kann, aber nicht alles Widerspruchslose muß gedacht werden. Darin liegt folgende entscheidende Wendung: es wird nun die wirkliche Welt nicht mehr als ein Spezialfall zahlloser Denkmöglichkeiten angesehen und aus diesen abgeleitet, sondern umgekehrt: Die Wirklichkeit erscheint als bestimmend für das Denken, es kann etwas Wirkliches geben, ohne daß es vorher gedacht wäre, ja ohne daß es überhaupt von irgend einem vernünftigen Bewußtsein gedacht würde; und von den Möglichkeiten gilt das erst recht. In dieser empiristischen

Behauptung liegt eine völlige Umwandlung der geistigen Konstitution, nicht nur die Aufdeckung eines logischen Fehlers. Die Kluft zwischen der Welt rationalen Denkens und der objektiven Wirklichkeit tut sich auf. Rationale Demonstration erhärtet kein reales Sein; Wirklichkeit ist mehr als ein Komplement der Möglichkeit. „Warum sollte nicht ein Wesen existieren können, ohne daß es von irgend jemand gedacht würde? Wäre denn die Existenz dieses Wesens nicht Wahrheit, wenngleich niemand diese Wahrheit dächte?“[1])

Keine Spur weist darauf hin, daß Humboldt damals bereits von der Abhandlung Kunde hatte, die ihm hier sofort hätte Hilfe bringen müssen, wie sie dem jungen F. H. Jacobi mit einem Schlage die wunde Stelle des Rationalismus aufgehellt hatte: Kants Schrift über den „Einzig möglichen Beweisgrund“ von 1763, in der er das Prädikat der objektiven Existenz energisch aus der Reihe der übrigen, bloß logischen Prädikate heraushob. Verständlich aber wird nun, was ihn, abgesehen von der persönlichen Wirkung, theoretisch so mächtig zu Jacobi hinzog: es war eben diese Skepsis gegen die Erfassung des Objektiven im bloß syllogistischen Verfahren, worin beide zusammentrafen. Aber auch in der K. d. r. V. mußte er schon auf den ersten Seiten seine eigene Ansicht bestätigt finden, daß die bloße Analyse der Begriffe nicht aus dem Formalen in das Materielle der Erkenntnisse führe. Der Sprung aus dem Reiche der Möglichkeit in das Reich der Wirklichkeit, Wolffs „trügerische Syllogismenbrücke“, störte ihn hier nicht mehr. Dafür aber erhob sich nun die andere Frage, ob Jacobi oder Kant im Besitz der richtigen Lösung wäre. Und ich bin der Ansicht, daß Humboldt hier einige Zeit ernstlich geschwankt hat, so sehr er die allgemeine philosophische Überlegenheit Kants von vornherein empfinden mußte.

---

[1]) An Beer, S. 100. Der Satz, daß Gott sich alle Möglichkeiten denke, findet sich allerdings noch in den Ausarbeitungen für Engel. (W. W. VII, 2. S. 423.) Hingegen heißt es dort schon (S. 407): „Wirklich sein ist mehr, als möglich sein. Daher kann man allemal von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit; nie aber umgekehrt schließen.“ — Es handelt sich hier in der Tat um eine Veränderung im Daseins- und Realitätsgefühl; die Geschichte der Philosophie zeigt, welcher zahllosen Abstufungen das Realitätsbewußtsein fähig ist. Für den Hegelschen Standpunkt wäre der obige Satz ohne Beweiskraft, und ebenso würde er für die Ansicht, daß alles, was ist, ins Bewußtsein fällt, unannehmbar sein. Er bedeutet also nicht nur eine starke Wendung zum Irrationalismus, sondern geradezu zum Agnostizismus und Überlogismus. Dies tritt ganz besonders deutlich in der 5. Beilage zu Jacobis Briefen über Spinoza hervor (W. W. IVb, S. 81 ff.).

Es ist die Eigentümlichkeit der Jacobischen Philosophie, daß sie zwei erkenntnistheoretische Grundprobleme völlig miteinander parallelisiert, die für gewöhnlich getrennt gehalten werden: die Frage nach der objektiven Realität des Sinnlichen und der des Übersinnlichen. Gerade in der Zeit seiner Diskussionen mit Humboldt in Pempelfort, über die uns Tagebuchaufzeichnungen des letzteren erhalten sind,[1]) hatte sich Jacobi in Reid hineingelesen, auf Hamanns Veranlassung, bei dem der schottische Philosoph nach langer Zeit wieder einmal eine „philosophische Neugierde" erweckt hatte, so wenig er auch hier eine Auflösung der Frage: „Was ist der Mensch?" erwartete. Hatte Jacobi bisher die Realität der Außenwelt mit Hume auf einen unmittelbaren Glauben zurückgeführt, so bestimmte er ihn nun näher mit Reid als Erzeugnis einer „perception", einer instinktartigen Fähigkeit, die Dinge aus sich herauszustellen und zu betrachten, im Gegensatz zu der bloßen Sensation, die Reid „conception" nannte und die mit Lockes „reflexion" oder Kants „innerem Sinn" einigermaßen zusammenfällt. Kants Erkenntnistheorie genügte Jacobi deshalb nicht, weil er ihm alles auf bloße Sensation zu beschränken schien, wie er ihn überhaupt sein Lebenlang fast illusionistisch gedeutet hat. Überdies warf er ihm im Gespräch mit Humboldt vor: „Er vergesse immer über der Form die Materie. Er habe Scharfsinn, nicht Tiefsinn."

Humboldt erzählt, daß er mit den wenigsten Sätzen einig gewesen sei und Mühe gehabt habe, Jacobi zu verstehen. Trotzdem ging er in der Folge auf seine Gedanken voll Interesse ein. Es muß sehr in Jacobis Sinne gewesen sein, wenn Humboldt ihm schrieb: „Kommt es Ihnen nicht überhaupt so vor, als wäre alles, was Kant, auch objektiv, von den Dingen behauptet, doch immer nur subjektiv, und noch dazu immer nur auf Erscheinung beruhend? Nicht genug, daß man nach seinem System nicht aus sich heraus auf die Dinge geht, man geht auch nicht in sich hinein; denn auch von sich selbst hat man ja nur immer Erscheinungen."[2]) Wenn nun aber Jacobi seine „Perzeption" unmittelbar auch auf die Erfassung des Übersinnlich-Objektiven ausdehnte, so mußte Humboldt dies a limine mit Entschiedenheit ablehnen. „Sinnlichkeit ist die einzige Bedingung, unter der wir neue Begriffe von außen her erhalten können; jede Anschauung, die sich weder mittelbar noch un-

[1]) Abgedruckt an Jacobi, S. 91—96.
[2]) An Jacobi, S. 8.

mittelbar auf Sinnlichkeit bezöge, würde ich für Sensation, nicht für Perzeption halten."[1]) In gleichem Sinne schreibt er auch an Forster, bei dem er hierfür auf Beistimmung hoffen durfte, so sehr dieser gemeinsame Freund sonst in seinen Begriffen von Wahrheit mit Jacobi übereinstimmte: Vom Übersinnlichen können wir schlechterdings keine Idee haben; das führt zur Schwärmerei.[2]) In diesem — wenn man will: negativen Satze hält er es also ganz wie sein Freund Gentz von vornherein mit Kant, selbst auf die Gefahr hin, daß daran von den Deisten der Vorwurf des Atheismus geknüpft werden sollte. Nun aber blieb noch immer die andere Seite der Frage offen, ob sich die sinnliche Welt so unmittelbar offenbare, wie Jacobi es annahm. Daß sie aus der bloßen „Schmelzküche der Vernunft" nicht herauszudestillieren wäre, wie er jetzt mit Anspielung auf Kants „Einzig möglichen Beweisgrund" sagt (17. XI. 1788), stand ihm ja fest. Aber in Jacobis Philosophie des unmittelbaren Schauens fand er doch auch manchen Anstoß. Wie er in Jacobis ganzem Denken Genauigkeit der Begriffe vermißte, so fehlte ihm auch hier ein Kriterium, um Wahrheit und Täuschung voneinander zu unterscheiden. Auch das dialektische Hin- und Herwenden des Gegenstandes schien ihm keine Sicherheit gegen diese Subjektivität zu bieten. Er bekennt, einen solchen im eigentlichen Verstande metaphysischen Sinn nicht zu besitzen: „Ich kann Ihnen überall folgen, wo das rein logische Vermögen ausreicht, nicht aber dahin, wo an die Stelle desselben unmittelbare Wahrnehmung, Perzeption, treten muß."[3]) So neigt er also weder zur Leibnizschen Philosophie des Analysierens, noch zu Jacobis Philosophie des Schauens, sondern zu dem dritten, von Kant vertretenen Typus, zu der Philosophie, die postuliert oder — wie er unbestimmt genug hinzufügt: „schließt".

Ganz behaglich war es ihm auf diesem Boden auch nicht; seine wiederholten Versicherungen aus den Jahren 1788/9, daß er sich noch immer in einer ratlos skeptischen Verfassung befinde, sind mehr als Anbequemung an die Denkart des befreundeten Philosophen. Denn auch das ewige Postulieren genügt ihm nicht. Sollte nicht Kant ebenso wie ihm nur die eigentliche Perzeptionsfähigkeit fehlen? Was ist eine Freiheit, die nur postuliert wird?[4]) So steht er noch im Oktober 1789: „Kant zieht sich in die eigne Burg zurück. Denn gewiß halten die

[1]) Daselbst, S. 3.
[2]) An Forster, S. 273.
[3]) An Jacobi, S. 17.
[4]) An Jacobi, S. 8.

meisten sein Postulieren mehr für einen frommen Wunsch, ein banges Sehnen nach dem geliebten geahndeten Lande, als für einen wirklichen Übergang." Und hier fühlt er doch die Grenzen seines rein logischen Bedürfnisses: „Es ist doch ein unvergleichbar größerer Gehalt, vollerer Genuß in der Empfindung des Seins, als in dem Existieren in Erscheinungen."[1])

Während ihm in diesem Briefe das ganze Problem noch immer Gegenstand der Untersuchung ist, finden wir in dem folgenden vom 20. Juni 1790, daß er sich nun definitiv für Kant und gegen Jacobi entschieden hat. Des letzteren Philosophie bleibt ihm ein hochzuschätzendes, psychologisch interessantes Phänomen; für seine Person aber zieht er sich „gern in die bescheidenen Schranken zurück", die Kant festsetzt. Zum ersten Male gibt er auch der Objektivitätsdeduktion Kants eine glücklichere Formulierung: Kant nimmt deshalb Dinge außer uns an, „weil in unsern Vorstellungen, wenn wir sie entwickeln, doch etwas Materiales liegt, was sich auf etwas Wirkliches außer uns beziehen muß".[2]) Der Erscheinungscharakter der äußeren wie der inneren Welt steht ihm jetzt fest. Obwohl Kant und Jacobi sich im Resultat, d. h. hinsichtlich der Irrationalität des Objektivitätserlebnisses nicht allzufern stehen, findet Humboldt jetzt bezeichnender Weise den Unterschied zwischen beiden ungeheuer groß. Er tadelt den Rezensenten der Spinozabriefe, der beide Denker für nahe verwandt hielt, weil er nunmehr dies Verhältnis vom Standpunkt seiner mühsam errungenen Entscheidung ansah. „Meiner Empfindung nach ist zwischen Ihnen und Kant auch nicht der kleinste Berührungspunkt." Worin aber lag für ihn diese tiefgehende Differenz? Sie wäre nicht scharf genug bezeichnet, wenn wir nur darauf den Ton legten, daß für Jacobi das Objekt ein unmittelbares Faktum, für Kant „Annehmen aus einer Art der Notwendigkeit" war. Vielmehr liegt darin der springende Punkt: er hatte die Überzeugung gewonnen, daß Jacobi vom Objekt ausging, Kant aber vom Subjekt. Der eine ist gegen die Demonstration, weil der Gegenstand sich ihm (gleichsam impulsiv gefühlsmäßig) aufdrängt, der andere, weil er durch philosophische Operationen, durch Zergliederung des Bewußtseins zu der Einsicht gelangt, daß wir von Dingen an sich keine Begriffe haben können, sondern durch synthetische Funktionen des Geistes die Erscheinungen objektiv vor uns hinstellen. Es ist daher eine fragwürdige Schmeichelei

[1]) S. 27. [2]) S. 31.

für den Philosophen Jacobi, wenn er seine Eigenart dahin bestimmt, daß bei ihm das Anschauen der Wahrheit aller Philosophie voraufgehe; man wird dadurch bedenklich an die spöttischen Worte erinnert, die Schopenhauer später gegen Jacobi richtete. — Nach dieser Auseinandersetzung, auf die Jacobi übrigens die Antwort schuldig blieb, ist dessen Philosophie für Humboldt nicht wieder zum Problem geworden, so lebhaft er ihn auch ferner als Mensch und psychologisch interessanter Denker beschäftigte. Seine Lehre war ihm begrifflich zu unbestimmt und schon deshalb zu individuell gefärbt, weil er in diesen Jahren das religiöse Bedürfnis — zum großen Schmerz auch des Grafen F. L. v. Stolberg — nicht in solcher Stärke und Richtung empfand wie Jacobi, der die Wärme seiner religiösen Zustände gleichsam mit dem Thermometer verfolgte.[1]) —

Damit hat nun Humboldt seinen Standpunkt auf Kantischem Boden gewonnen. Und indem wir von der entwicklungsgeschichtlichen zur mehr systematischen Darstellung seiner Erkenntnistheorie übergehen, heben wir als erstes und wesentlichstes Moment an ihr eben diesen Ausgangspunkt hervor, nämlich:

1. Das Ausgehen der Analyse vom Subjekt. Dies eben war es ja, was er noch 1830 als Kants höchstes Verdienst rühmte: er führte im wahrsten Sinne des Wortes die Philosophie in die Tiefen des menschlichen Busens zurück. Eine Kopernikanische Wandlung nicht nur im erkenntnistheoretischen Sinne! Der Ausgangspunkt für alle Gebiete, die jemals Humboldts Geist beschäftigten, war nun festgelegt: Ethik und Politik, Geschichte und Psychologie, Ästhetik und Sprachwissenschaft — sie alle waren zuletzt im Subjekt verankert. Diese Wendung, deren vorbereitende Momente in der Leibnizschen Monadenlehre, in Psychologie und Ästhetik uns Robert Sommer ausgezeichnet dargelegt hat,[2]) ist zunächst von methodischer Bedeutung. Auf all den genannten Gebieten entfaltet sich nun eine erkenntnistheoretisch-psychologische

[1]) An Jacobi, S. 94. Roth, Jacobis Briefwechsel II, 39. — Die meisten dieser Probleme werden natürlich in der Woldemarrezension (1794) von neuem gestreift. Auch sonst finden sich in den früheren Jahren gelegentliche Anklänge an Jacobi. So enthält noch das 8. Kapitel der Schrift über die Grenzen der Staatswirksamkeit (W. W. I, 170 f.) Gedanken aus dem Pempelforter Gespräch (vgl. an Jacobi, S. 93). Wie erwähnt, beruht das Kapitel zum großen Teil auf Vorarbeiten aus der Zeit des Aufsatzes „Über Religion".

[2]) Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller. Würzburg, 1892.

Arbeit, die die Erscheinungen vom Subjekt und seinen Funktionen aus zu begreifen sucht. Nur darf man nicht annehmen, daß der Gegensatz von erkenntnistheoretischem und psychologischem Subjekt für Humboldt jemals von prinzipieller Bedeutung geworden sei. Er trat um so weniger in seinen Gesichtskreis, als er Kants Ansätze ja fast ausschließlich nach der Seite der Geisteswissenschaften hin ausgestaltete. Sein Hauptinteresse ist die Begründung einer (übrigens nicht rein deskriptiven) Psychologie; aber die Frage nach Erkenntnisleistung und objektiver Geltung dieser Psychologie ist natürlich überall hineingewoben. Und ebenso werden wir sehen, daß Humboldt Kants Phänomenalismus nie als völlige Bewußtseinsimmanenz gedeutet hat, daß er vielmehr den subjektiven Ausgangspunkt mit einer naturalistisch-monistischen Metaphysik in Einklang zu bringen wußte, die weit über die vorsichtigen Andeutungen der K. d. U. hinausging. Diese kritische Seite, in der ja unzweifelhaft der Formalismus nicht minder herrscht als in der rationalistischen Spekulation, war überhaupt für Humboldts auf Fülle des Materialen gerichteten Geist nicht das Wesentliche an Kant: eine andere Seite seines Denkens stand ihm höher; denn zweitens bedeutet nun jene Wendung zum Subjekt ein Weltanschauungsmoment. Der subjektivistische Zug der Neuzeit spiegelt sich in dieser Methode, die von innen nach außen geht: Die Versenkung in die Innerlichkeit enthüllt dem modernen Geist, der in den Tiefen seiner Individualität für sich ist, die eigentliche Bedeutung des Lebens. Bei Humboldt strebte von früh auf alles dahin, sich in dieser Domäne anzusiedeln, durch Selbstkultur den Selbstwert zu erhöhen, alles Äußere sich durch Aufnahme in diesen Innenbezirk zu assimilieren, ohne sich doch je an dies Fremde zu verlieren oder in ihm etwas Eigenwertiges zu erblicken. „Aus des Busens Tiefe strömt Gedeihen." Und je älter er wurde, desto mehr fühlte er die Bänder, die die Tiefen des Selbst mit den Tiefen des Weltgeheimnisses verknüpfen.[1])

2. Dieser Ausgangspunkt aber ist noch nicht das Ganze; um ihn in seiner eigentlich Kantischen Bedeutung zu fassen müssen wir hinzunehmen, daß Kant nicht in einem anarchischen Subjektivismus stecken blieb. Das Eigentümliche seines Verfahrens liegt vielmehr gerade darin, daß er im Subjekt den

[1]) Haym, S. 50 f., 196 ff., 258 f.

festen Angelpunkt aller Gewißheit findet, daß er in ihm und nur in ihm die feststehenden Funktionen findet, aus denen alles in der Welt hervorgeht, was in irgend einer Rücksicht als allgemeingiltig, notwendig, verpflichtend auftritt. Alles Bisherige würde also Humboldt noch nicht zum Kritizisten machen; das kritische Moment liegt eben in der Richtung auf das Allgemeingiltig-Notwendige. Es handelt sich bei Kant um die Deduktion der Giltigkeit dieser Funktionen, d. h. um den Nachweis, daß nur durch sie die gesetzliche Welt konstruierbar wird. Es handelt sich um die konstituierenden Grundbedingungen aller (urteilenden) Erfahrung überhaupt. Der Objektivitätsanspruch ist das eigentliche Problem. Und gleichviel, ob Kant diesen Anspruch bewiesen, oder ihn nur ans Licht gezogen hat, so liegt hierin jedenfalls das Geniale seiner Problemstellung und dasjenige, was die an Wolffs Dogmatismus müde gewordenen besonders anziehen mußte. Humboldts hochentwickeltes intellektuelles Bedürfnis mußte diese Richtung der Analyse auf Überindividualität, Objektivität, durchgängige Ordnung und Verknüpfung erkennen und würdigen. Daher äußert er Körner gegenüber, wenn er auch als „ein in hohem Grade skeptischer Kopf" nirgends das Recht selbständiger Prüfung aufgibt: „Wir besitzen eine feste, auf streng bewiesenen Grundsätzen mit kritischer Genauigkeit aufgeführte Philosophie (denn wer kann diese Kriterien in der Kantischen verkennen?)."[1])

Die Tendenz zur Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit, m. a. W. zur Wissenschaftlichkeit, empfängt jedoch wiederum durch den Kontrast zu F. H. Jacobis Richtung eine charakteristische Beleuchtung. Die Woldemarrezension rollt die ganze Frage noch einmal auf. Sie definiert als einziges Ziel alles Philosophierens „die Erkenntnis außersinnlicher Wahrheiten und die strenge Prüfung der Festigkeit dieser Erkenntnis". Es lag etwas in Humboldt, was sich lange dagegen sträubte, die Allgemeingiltigkeit als ein richtiges und notwendiges Unterscheidungsmerkmal der Wahrheit zuzugeben.[2]) Als Ästhetiker und Individualist neigte er zu dem Gedanken, daß die Ansicht jedes Gegenstandes in jedem Individuum ihre besondere Gestalt annehmen müßte, und daß daher zur Bestätigung der eignen Überzeugung ebensoviel Studium des andern als Studium der Wahrheit gehörte: die Wahrheit ist etwas, das erst aus den mannigfachen subjektiven

[1]) An Körner, S. 10 f. [2]) An Jacobi, S. 31.

Ansichten herausgerechnet werden muß. Dies war die Verachtung des Objektiven in der Erkenntnis und die Theorie von der Vollkommenheit des Erkennens im Subjekt, von der Gentz gesprochen hatte.[1]) In solchen, halb skeptischen Ideen spiegelt sich bereits der Humanitätsgedanke, der auf einer ästhetischen Verschmelzung des Individuellen mit dem Allgemeingiltigen, des Subjektiven mit dem Objektiven beruht. Aber als eigentliches Erkenntnisprinzip vermochte er doch diese relativistische Anschauung bei fortschreitendem Kantstudium nicht zu halten. Daher entscheidet er sich nun in der Woldemarrezension: „Die Wahrheit ist durchaus objektiv und allgemein."[2]) „Die Philosophie sollte am wenigsten Spuren der Eigentümlichkeit des Philosophierenden tragen."[3]) Von dieser strengen Philosophie, die die „Möglichkeit objektiver Erkenntnis" bestimmen will, unterscheidet sich scharf eine andere, die mehr ein getreuer Ausdruck der geistigen Individualität ihres Urhebers ist. Und da jede Philosophie, wie Humboldt in Übereinstimmung mit Jacobi (und Fichte!) zugibt, „zuletzt auf ein unmittelbares Bewußtsein als auf eine Tatsache fußen" muß, so wird dieser subjektive Einschlag in gewissem Grade an jeder Philosophie feststellbar sein.[4]) Danach ergeben sich auch zwei ganz verschiedene Ziele für die Geschichtschreibung der Philosophie, je nachdem sie auf das objektive Resultat oder den subjektiven Ursprung Wert legt. Humboldt berührt sich hier durchaus mit Friedrich Schlegel, wenn er Jacobi als den Philosophen seiner eigenen Subjektivität hinstellt; aber er fühlt das Recht dieser Subjektivität und ihren schöpferischen Wert tiefer als jener, und er mußte es, da er die Individualität durchgängig als einen positiven Wert empfand. So geht er hier auf Kantische Weise doch unvermerkt über Kantische Wege hinaus. Soll aber dem subjektiven Schauen noch ein Maß von Allgemeingiltigkeit zukommen, so ist dies nur dadurch möglich, daß eine solche schöpferische Persönlichkeit in sich selbst „eine hohe Menschheit" trägt, die das Zufällige des Charakters von sich abgesondert und sich der Menschheit in ihrer idealen Gestalt ge-

[1]) An Brinckmann 9. August 1790. Gentz an Garve, S. 91.
[2]) W. W. I, 382. Es folgt aus der synthetischen Natur des Geistes, daß er überall Einheit schafft, das Allgemeine sucht und das Einzelne in ein Ganzes zusammenzufassen strebt. W. W. I, 87. An Brinckmann 10. März 1793.
[3]) W. W. I, 267. [4]) W. W. I, 289.

nähert hat.[1]) Diesen fruchtbaren Gedanken von der typischen Bedeutung der individuellen Produktion hat Humboldt schon in der nächsten Schrift weiter verfolgt. Es war doch mehr als freundschaftliche Nachsicht[2]), was ihn an Jacobi fesselte: in ihm trat ihm zum ersten Male echte Genialität gegenüber. Wie nun schafft das Genie? Nicht anders, als daß es alles Zufällige von sich abstreift, das Notwendige aus der Tiefe seiner Vernunft hervorzieht und „sein Ich zu dem Umfang einer Welt erweitert". „Daher erfordert dasselbe, wofern es schöpferisch werden soll, die höchste Objektivität, d. h. ein in Bedürfnis übergehendes Vermögen, das Notwendige zu ergreifen. Dieses aber kann es nur aus seinem Innern schöpfen, oder es muß vielmehr sein eigenes subjektives und zufälliges Dasein in ein notwendiges verwandeln."[3]) Offenbar ganz die Auffassung der Kr. d. U. (§ 46 ff.) von dem Genie, das „als Natur die Regel gibt!" Ja es klingt wie eine bloße Umschreibung des dort Gelesenen, wenn er diese Gedankenreihen näher ausführt: „Das wahrhaft Genialische ist keine Folgerung aus bloß schnell übersehenen, mittelbar zusammenhängenden Sätzen, es ist wirkliche Erfindung, wenngleich das, was nicht dieser Art ist, ebenfalls auf genieähnliche Weise hervorgebracht sein kann. Was hingegen das echte Gepräge des Genies an der Stirn trägt, gleicht einem eigenen Wesen für sich, mit eigenem organischem Leben [K. Ph. Moritz]. Durch seine Natur schreibt es Gesetze vor. Nicht wie die Theorie, welche der Verstand langsam auf Begriffe gründet, gibt es die Regel in toten Buchstaben, sondern unmittelbar durch sich selbst, und mit ihr zugleich den Sporn, sie zu üben. Denn jedes Werk des Genies ist wiederum begeisternd für das Genie und pflanzt so sein eigenes Geschlecht fort."[4]) So wird also zuletzt auch die subjektiv-geniale Philosophie nur nach ihrem objektiv-giltigen Gehalt bewertet. Zugleich jedoch ergibt sich, daß auch in die Erkenntnistheorie ein subjektiver und ästhetischer Einschlag hineingewebt ist, eine Einsicht, die für die Grundlagen der Humanitätsphilosophie außerordentlich bezeichnend ist.

Am interessantesten aber ist die Anwendung des kritischen Gesichtspunktes auf die Psychologie. Kant hatte zwei Haupt-

[1]) W. W. I, 290. Schillers Matthissonrezension hat diese Gedanken angeregt. S. Abschnitt IV.

[2]) Die Stellen Leitzmann, S. 137 und an Körner, S. 36 f. sind mir bekannt.

[3]) W. W. I, 318. [4]) W. W. I, 317.

gebiete seiner Kritik unterworfen: vor allem die Naturwissenschaft, sodann die moralische Welt, diese aber nur, sofern es sich um die Begründung einer wissenschaftlichen normativen Ethik, um die Kritik des Sollens handelte. Es kam ihm zunächst darauf an, die äußere Welt, die durch den extremen Psychologismus Humes problematisch geworden war, zu retten. Durch dieses vorwaltende Interesse erhielt nun die Kategorienlehre eine einseitige Gestalt. Das ganze psychologische Gebiet fiel heraus, und das psychologische wurde in zwei unverbindbare Hälften zerrissen; zwischen dem Mechanismus der Neigungen, der als bloßer kausaler Ablauf gedacht wird, und dem normativen Gebiet, in dem das Phänomen der Verpflichtung dominiert, klafft ein ungeheurer Spalt, der für die Geisteswissenschaften, wie mit Energie festgehalten werden muß, methodisch so nicht bestehen bleiben kann.[1]) Natur und Vernunft, oder nach Humboldts Ausdruck: Naturcharakter und Vernunftcharakter wurden in eine Dualität auseinandergerissen, in der sie kraft ihres Zusammenwirkens nicht stehen können. Das Problem des Schematismus: wie sind reine Vernunftgesetze auf das Triebsystem eines der Natur eingegliederten Wesens anwendbar? blieb im wesentlichen unerörtert. Fichte, Schiller, Humboldt haben hier auf Kants Grunde weitergebaut; aber für Humboldt wurde nun das Problem einer wissenschaftlichen Psychologie besonders dringend, weil sein Denken ihn immer wieder auf die zwei Themata führte: Charakterologie (einschließlich der Charakteristik ganzer historischer Zeitalter) und Theorie der Bildung des Menschen. Wie sollte jemand, für den Geschichte, Psychologie und Ethik ein großes Ganzes bedeuteten, mit dem bei Kant vorgefundenen Dualismus von Kategorien arbeiten können? Wie sollte ihre Grenze und ihr Verhältnis zueinander im konkreten Fall bestimmt werden?

In dieser Lage macht nun Humboldt den interessanten Versuch, die kritischen Postulate auf die Psychologie zu übertragen, d. h. in der seelischen Welt eine analoge, eigene Gesetzlichkeit zur Grundlage zu machen, wie in der physischen. Diesen Gedanken deutet er zuerst in dem „Plan einer vergleichenden Anthropologie“ (1795) an; mit voller Schärfe for-

[1]) Wie tief dieses Problem das ganze Denken der Zeit beeinflußt, habe ich bereits dargestellt in m. Abhandlung: Altensteins Denkschrift von 1807 und ihre Beziehungen zur Philosophie. Forschungen zur brdbg.-preuß. Geschichte XVIII, S. 485.

muliert er ihn in der großen Charakterologie „Das 18. Jahrhundert". Gleichwohl hat er diese Antinomie zwischen Ablauf und Normativität niemals ganz überwunden; sie gehört zu dem Grundproblematischen des Lebens.

An der erstgenannten Stelle scheidet er zunächst die drei Gesichtspunkte, unter denen der Mensch betrachtet werden kann. Er ist erstens ein Glied der physischen Natur; als solches ist er festen Naturgesetzen, denen der organischen Natur, unterworfen (naturwissenschaftliche Behandlung). Sodann ist er Vernunftwesen, zwar frei, aber die Freiheit gibt sich im Kantischen Sinne selbst das Gesetz, und diese Gesetze sind ebenso notwendig wie die der Natur (philosophische und ästhetische Beurteilung). Endlich ist der Mensch ein Mittelwesen, das beiden Reihen eingegliedert ist, in dem also Wirkungen beider zusammentreffen. Als solches kann er bloß historisch dargestellt werden; hier ist vieles zufällig: „Das Warum? erlaubt keine befriedigende Antwort"; die Willkür herrscht oder das Schicksal (historische Behandlung). — Es liegt am Tage, daß dieses Mittelreich, in dem die sinnlichen und rein geistigen Kräfte zusammenwirken, als ein völlig irrationales Gebiet der wissenschaftlichen Behandlung am meisten widerstrebt. Humboldt ahnt, daß die psychologische Interpretation auch hier von Erfolg gekrönt sein wird; aber er geht dieser Ideenrichtung nicht weiter nach.[1])

Großzügiger behandelt er ein Jahr später[2]) dasselbe Problem: Das irrationale Mittelgebiet wird hier mutig — wenigstens dem Postulat nach — ausgeschaltet. „Das allgemeinste Bestreben der menschlichen Vernunft ist auf die Vernichtung des Zufalls gerichtet. Im Gebiete des Willens soll er nie herrschen; im Reiche der Natur nirgends zu herrschen scheinen." Zunächst das letztere: jede Naturerscheinung steht unter notwendigen Gesetzen. So ist auch der individuelle Charakter eines Menschen oder einer Zeit im Zusammenwirken zahlloser Umstände, wie wir voraussetzen, mit strenger Notwendigkeit entstanden. Darüber aber erhebt sich mit gleicher Strenge die Gesetzlichkeit des Vernunftreichs: „Der Inbegriff aller unsrer Handlungen, auch die kleinste nicht ausgenommen, kann durch die Kraft unsers Willens allein von den Grundsätzen unsrer Vernunft abhängig gemacht werden." Trotz aller scheinbaren Willkür darf auch hier dem Zufall kein Raum

[1]) W. W. I, 395 ff. [2]) W. W. II, 6 ff.

gestattet werden. Das gilt nicht nur vom einzelnen Geschehen, sondern auch von der Gesamtbewegung der menschlichen Geschichte. „Das Gebot der Vernunft, überall mit Verbannung des Zufälligen feste Gesetze zu suchen und aufzustellen, muß auch hier seine Anwendung finden." Gesetzt selbst, daß die Wissenschaft auf dieses Postulat verzichten könnte, so könnten wir doch für unsre praktischen Aufgaben eine solche Voraussetzung nicht entbehren: „Daß wir in unsern Handlungen dem Zufalle keinen Raum verstatten, darauf beruht unsre Sittlichkeit und Menschlichkeit selbst, und hier dürfen wir daher weder müßig noch gleichgiltig sein." Beide Gesetzmäßigkeiten in ihrem Zusammenwirken, oder — nach einer später zu universaler Bedeutung gelangenden Terminologie: Das harmonische Zusammenfallen von Freiheit und Notwendigkeit[1]) — bilden die unerläßliche Voraussetzung für unser Handeln. Die eine entspricht dem mechanisch-naturhaften Prinzip, das Kant als Antagonismus der Gesellschaft bezeichnete, die andere der regulativen Idee eines planmäßigen Fortschreitens der Menschheit zu einem höchsten Ziel. Diese Erziehung des Menschengeschlechts ist freilich nur eine leitende Idee: „Nur unser Geist soll von dem erhabenen Gedanken eines allgemeinen Zusammenwirkens aller Wesen und Kräfte durchdrungen sein, nur die leitenden Grundsätze unsers Verhaltens sollen wir, um der allgemeinsten Übereinstimmung unter ihnen gewiß zu sein, auch an diesem Probierstein prüfen, nur unsere Einbildungskraft mit diesen großen Bildern begeisternd beschäftigen."[2])

Soweit erstreckt sich der Einfluß von Kants Postulaten. Aber nicht nur in der Geschichte, sondern in der Psychologie überhaupt legt Humboldt den Gedanken einer Bezogenheit des Individuellen auf die Vernunftidee zugrunde. Und mit dieser Methode geht er, wie wir im folgenden Abschnitt näher sehen werden, über Kants psychologischen Dualismus entschieden hinaus.

3. Humboldt läßt also die abstrakte Vernunftidee im Kantischen Sinne gelten. Aber sie ist doch nicht derjenige Begriff, auf dem seine engste Berührung mit der kritischen Philosophie beruht. Dazu steht ihm die individuelle Lebendigkeit der sinnlichen, in Zeit und Raum ausgebreiteten Welt zu nahe. Die Vereinigung von Vernunftidee und Individuum,

[1]) W. W. I, 342. Vgl. an eine Freundin 6. Septbr. 1825.
[2]) W. W. II, 12.

die er, wie angedeutet, versucht, setzt voraus, daß er die Disparität zwischen beiden zuvor empfunden hat. Schon in seinem frühesten geschichtsphilosophischen Aufsatz („Über die Gesetze der Entwicklung der menschlichen Kräfte" 1791) findet er sich vor der Kluft, die sich zwischen der Individualität der Wirklichkeitserfahrung und dem Streben der Erkenntnis nach dem Allgemeinen auftut. Indem er das Gewebe der menschlichen Kräfte zu entwirren, ein Gesetz der Entwicklung zu entdecken sucht, kommt er zu dem Resultat, daß die so gefundenen Gesetze auf die wirkliche Welt ganz und gar keine Anwendung finden, ja daß alle unsere Erkenntnis an dem Fehler krankt, „Individualitäten der Wirklichkeit in Allgemeinheiten der Idee zu verwandeln".

Daß Humboldt diese alte Antinomie empfand, um die sich Realismus und Nominalismus stritten und die man noch heute à la Wolff trotz ihrer Hoffnungslosigkeit zur Grundlage ganzer Wissenschaftstheorien macht, ist nicht zu verwundern. Bei seiner Geistesart aber mußte sie zu einer höchst charakteristischen Wendung führen. Er konnte die Realität des Individuellen nicht auslöschen. Nun war es bei Kant der Begriff der Vernunft, der alles normalisierte, der Begriff der Einbildungskraft hingegen, der zur konkreten, farbenreichen Wirklichkeit hinüberführte. Es ist leicht zu sagen, für welchen von beiden Humboldt Partei ergreifen mußte.

Schon den Ausdruck Vernunft finden wir bei ihm im engeren (kritischen) und in einem weiteren, mehr an Jacobi erinnernden Sinne gebraucht. Im ersten ist sie eine bloße Form, ein leeres Ordnungsprinzip. Vernunft ist die „Fähigkeit, die Materie zu ordnen, ihr die Form zu geben".[1]) „Die Vernunft hat wohl Fähigkeit, vorhandnen Stoff zu bilden, aber nicht Kraft, neuen zu erzeugen."[2]) „Was hilft uns die Fähigkeit, der Kraft die Richtung zu geben — und ist Vernunft wohl mehr? — wenn uns die Kraft selbst gebricht?"[4]) Noch in der Charakteristik des 18. Jahrhunderts gilt ihm die bloße Vernunft als kalt und unschön; im Rückblick auf das Zeitalter, das sie beherrschte, wirft er ihr vor, daß sie dem Geiste „eine gewisse Kälte und Nüchternheit" mitgeteilt habe.[3]) Alle diese und manche andere Stellen richten sich doch, wie

[1]) An Jacobi, S. 94. W. W. II, 92. [2]) W. W. I, 80.
[3]) An Caroline v. Beulwitz, 23. I. 1789. Deutsche Rundschau 1891, Bd. 66, S. 239.
[4]) W. W. II, 103, 109.

wir bei der Darstellung der Ethik noch näher sehen werden, implicite gegen Kant. Denn Humboldts Tendenz ist nicht auf das „Reine" im Sinne der Abstraktion, sondern auf Erfassung der „Totalität" im Sinne der Lebendigkeit gerichtet.[1]) Ihm schwebte daher ein weiterer Begriff der Vernunft vor, den er einmal sehr ausführlich mit folgenden Worten definiert: „Ich verstehe unter der Vernunft das ganze intellektuelle Vermögen des Menschen, seine ganze Fähigkeit, Ideen aufzufassen, sei's durch Beobachtung der Sinne oder durch das Anstrengen der Seele auf der Dinge innere Beschaffenheiten; und die aufgefaßten Ideen zu verarbeiten durch Vergleichung, Verknüpfung und Trennung."[2]) Dieser Gedanke, daß das vernünftige Wesen des Menschen in dem Reichtum, der Fülle und Lebhaftigkeit von Ideen besteht, weist ganz unverkennbar auf die ästhetische Theorie von Dubos zurück, die Mendelssohn, Sulzer, Engel, jeder nach seiner Art im Sinne der Leibnizschen Monadenlehre, ausgestaltet hatten. Es gibt der Seele, wie er an Caroline v. Beulwitz[3]) schreibt, ein Bewußtsein der Kraft, wenn sie unermüdet Ideen an Ideen reiht und sie von allen Gesichtspunkten und Seiten durchprüft. „Fülle der Ideen und Innigkeit ihres Zusammenhanges ist doch das, was den Grad alles intellektuellen Genusses bestimmt."[4]) So haben wir hier wiederum eine enge Beziehung der Erkenntnistheorie zur Ästhetik. Ihre klassische Formulierung bieten die Worte an die Braut: „Der Mensch ist eigentlich in seiner wahren Würde, sieht die Wahrheit der Wesen um ihn her, empfindet sich in seinem eigentümlichen Sein und stellt die Schönheit wieder dar, wenn das, was wir mehrenteils Stoff des Verstandes, des kalten Denkens nennen, in ihm in Empfindung übergeht. Aber hier ist er zwischen schmalen, leichttäuschenden Grenzen. Auf der einen Seite das helle Sein der trockenen, kalten Vernunft, auf der andern — das Herabsinken von der Sinnlichkeit zum mehr körperlichen Genuß. Das freieste Bewußtsein in der höchsten, glühendsten Empfindung ist des Menschen höchstes Ziel."[5]) Also wieder das starke Bewußtsein von der Naturgrundlage des geistigen Wesens im Menschen, das Streben, den Dualismus Kants zu überbrücken und zur harmonischen Totalität der menschlichen Seele zu gelangen.

---

[1]) Vgl. an Forster 280, 281.
[2]) W. W. I, 60.
[3]) a. a. O., S. 243.
[4]) W. W. I, 61.
[5]) Briefe aus der Brautzeit, S. 322. Vgl. S. 220.

Naturgemäß heftet sich deshalb sein Hauptinteresse an den Begriff der Einbildungskraft, die schon bei Kant diese Mittlerrolle spielte. „Die Seelenfähigkeit, welche uns vorzüglich zu dieser Verknüpfung des Sinnlichen mit dem Unsinnlichen dient, ist die Einbildungskraft.“[1]) Sie ist es, die den Reichtum des geistigen Gehaltes ans Licht bringt, indem sie ihn sensifiziert und konkretisiert; daher die große philosophische Bedeutung der Darstellung durch ästhetische Symbole. „Denn darin besteht ja das eigentliche Wesen der Einbildungskraft, noch das Unvorstellbare vorstellen, das Inkompatible zugleich festhalten, das Unmögliche möglich machen zu wollen.“[2]) Sie ist es auch, die die Einförmigkeit des Sittengesetzes belebt, indem sie ihm konkrete Anwendungsfälle verschafft (s. u.). Und sie ist es endlich, in deren Tätigkeit alle übrigen Seelenäußerungen zusammenwirken: beim Kunstschaffen, beim Kunstgenuß und in der psychologisch-historischen Interpretation; denn nur in der Vereinigung aller Gemütskräfte zur Nachempfindung erfassen wir das geistige Leben in seiner Totalität, das der bloßen Abstraktion immer verschlossen bleibt.“[3]) In dem Begriff der Einbildungskraft also haben wir diejenige Stelle, an der Humboldt Kants System am selbständigsten weitergebildet hat. —

So leitet denn die Erkenntnistheorie gerade in ihren Kantischen Momenten ganz von selbst zur Ästhetik und Ethik über. Es ist kein reiner Kritizismus, zu dem sich Humboldt bekennt, es ist ein lebendiges System, in dem das Wesen des Geistes nicht als ein Inbegriff apriorischer logischer Formen, sondern als eine psychologische Ganzheit erscheint, aus der als einzelne Strahlseiten die erkennende, künstlerische und ethische Produktion hervorgehen. Dieses Humanitätssystem aber ist nicht zu verstehen, wenn wir nicht scharf auf die Umrisse einer metaphysischen Gesamtanschauung achten, die von Anfang an auch durch das kritische Gerüst hindurch erkennbar sind. Sie widersprechen dem strengen Geiste der Transszendentalphilosophie; aber sie entspringen aus Humboldts eigenstem Lebensgefühl und bilden so allmählich auch seine intellektuelle Organisation um. Kant und die organisch-monistische Naturphilosophie sind die beiden Bestandteile, die in der spekulativen Epoche Humboldts zu einer Art von Identitätsphilosophie zusammenwachsen.

---

[1]) W. W. I, 57. [2]) W. W. I, 295, 336. Leitzmann 142. [3]) I, 313.

3. Kapitel.

Humboldts Metaphysik in der ersten Periode.

Keine Kantinterpretation wird jemals das Meisterstück leisten, die Naturauffassung in der Kritik der Urteilskraft als identisch mit der der Kritik der reinen Vernunft nachzuweisen. So sehr sich Kant auch 1790 noch bemüht, den strengen Weg der Konstruktion vom Subjekt aus innezuhalten, so drängen sich doch gewisse metaphysische Reminiszenzen hervor, die nicht auf dem Boden der Transzendentalphilosophie erwachsen sind, sondern einer älteren Denkart angehören, die ihre unversiegliche Macht über die Geister auch darin beweist, daß sie die ganze nachkantische Philosophie in eine andere Richtung umbiegt. Es ist das monistische System der universellen Harmonie, wie es fast um die gleiche Zeit Leibniz und Shaftesbury ausgesprochen hatten, — ein System, das zwar durchaus vom Primat des Geistigen ausgeht, aber doch zu keinem Dualismus gelangt, weil ihm auch die Natur als etwas Geistiges gilt.[1]) So wird die Wirklichkeit zu einer großen Einheit: alle Mannigfaltigkeit in ihr steht in durchgängiger Harmonie, ganz wie die Teile eines Kunstwerks oder eines Organismus; daher ist die Analogie das fruchtbarste Mittel der Welterklärung: in jedem Einzelwesen spiegelt sich das Gesetz des Alls. Dieses All aber ist kein ruhendes Sein, sondern es ist in organischer Entwicklung begriffen, und in seinen Einzelwesen steigt es von Stufe zu Stufe zu immer höherer Vollkommenheit empor. Darin äußert sich die „Technik der Natur", der „Plan der

[1]) Dem widerspricht es nicht, wenn Leibniz die Natur und das Sinnliche als eine minderwertige Trübung des rein Geistigen ansieht, (wie Lotze, Geschichte der Ästhetik, S. 12, hervorhebt); denn gerade dies beweist, daß sie ihm nicht als toto genere, sondern nur gradweise verschieden gelten. Mit der Entwicklung des ästhetischen Sinnes steigt dann auch die Stufe, die man der Natur anweist.

Natur", gleichviel ob ein extramundaner Weltbildner als sein Urheber angenommen wird, wie bei Leibniz, oder ob ihr selbst dieses schaffende Vermögen zugeschrieben wird, wie Shaftesbury es vorsichtig andeutet. Gleichsam aus unbewußten Tiefen der Geistesorganisation bricht dieser Gedanke gelegentlich in der Kritik der Urteilskraft hindurch, wenn von einem Vermögen der Natur zur Regelgebung oder Technik die Rede ist.[1]) Weit reiner aber prägt sich dieselbe Gesamtintuition in anderen Zeitgenossen Humboldts aus: vor allem in Herders entwicklungsgeschichtlichem Pantheismus, der wiederum in Goethe und K. Ph. Moritz fortwirkt und der zu einer eigenartigen, ästhetischen Interpretation des eben neu erweckten Spinoza führt.

Nur aus solchen gleichsam atmophärischen Einflüssen der Leibnizischen Philosophie, wozu sich später Herder und Goethe gesellen, ist es begreiflich, wenn der Kantianer Humboldt, die kritische Deduktion der Natur umgehend, sich eine phantasievolle Naturphilosophie zurechtmacht, die nach unseren Begriffen dem Kerne des Kritizismus direkt widerspricht. Nur ganz leicht sind den Horenaufsätzen Humboldts einige Kantische Kategorien — meist psychologischer Art — aufgeprägt. Die Grundkonzeption ist völlig dogmatisch und beruht auf folgenden Hauptsätzen:

Die physische Natur macht mit der moralischen nur ein großes Ganzes aus, und die Erscheinungen in beiden gehorchen einerlei Gesetzen.[2]) Jenes Ganze wie alle seine Teile ist als Organismus zu denken. Zum Wesen des lebendigen Organismus gehört die Entwicklung. Das Ziel dieser Entwicklung aber zeigt uns den charakteristischen Punkt, an dem diese Metaphysik innig mit dem Humanitätsstreben zusammenhängt: das letzte Ziel, in dem sich das Streben aller verschiedenen Kräfte der Natur vereint, ist das höchste Leben.[3]) Denn alles Wirken der Natur ist darauf gerichtet, vermittelst des Endlichen zum Unendlichen aufzusteigen.[4])

Wir erfassen hiermit die gefühlsmäßigen Wurzeln, aus denen die Identitätsphilosophie hervorgegangen ist. Humboldt spricht es geradezu aus: Der Geist der Natur und der Menschheit sind in Wahrheit ein und derselbe.[5]) Die Natur ist nicht nur etwas

[1]) § 17. § 46 ff. [2]) I, 314.
[3]) I, 333. An Li I, S. 416: „Der Seele inneres Sein zu erhöhen, streben ja alle Kräfte der Natur und der Menschheit." Vgl. 428.
[4]) I, 311, 357. [5]) II, 220.

Geistiges, sondern alles Geistige ist mit in ihre Einheit und ihren gesetzmäßigen Zusammenhang eingebettet.[1]) Es ist nicht schwer, die Stimmungsgrundlage für diesen Monismus in Humboldt aufzufinden: Er sieht durch das Körperliche immer und überall die Seele: Schon als Jüngling hatte er es gern, wenn die Natur mit seinen Gefühlen sympathisierte.[2]) Freilich weiß er, wie sehr diese Deutung der Natur von der inneren Beschaffenheit und Stimmung des Betrachters abhängig ist. So schreibt er einmal an die Gattin: „Schon früh heftete ich meinen Blick mehr auf das innere Wesen der Menschen und der Natur, aber so lange mein Dasein so allein dastand, fühlte ich immer jede meiner Ansichten so mangelhaft, empfand ich wenigstens nicht den Einklang der äußeren Gegenstände und der innern Empfindung, welcher der Wahrheit alleiniges Gepräge ist. Es fehlte mir da eigentlich das, was die ganze Natur beseelt. Ihr selbst in meinem Wesen nicht gleich, vermocht ich nicht das Ungleiche wahr aufzufassen, denn überall ist sie ja eine entzückende Harmonie, überall hallt sie von Tönen, deren keiner des ihm entsprechenden ermangelt.“[3]) So entwickelt sich Humboldts Weltauffassung zu einem universalen Symbolismus, auf den wir im folgenden Kapitel und im Zusammenhang mit der Ästhetik noch ausführlicher eingehen werden. Hier handelt es sich um den metaphysischen Rahmen dieser Konzeption. Vom Standpunkt einer positivistischen Naturdeutung muß sie mystisch erscheinen. Humboldt hatte diese Empfindung nicht; denn er konnte erklären, daß der Mystizismus ihm durchaus zuwider wäre, als er ihm 1796 in Franz Baaders freilich stark theologischer Form entgegentrat.[4]) Wenn aber das Verschwimmen der Begriffe in mehr gefühlsmäßige Ahnungen, wenn die Interpretation des Sinnlichen durch das Unsinnliche bereits als Kriterium des Mystizismus gelten darf, so ist Humboldt davon nicht freizusprechen. Man verlange also auch von der Darstellung nicht die Schärfe, die der Sache fehlt.

Es handelt sich um eine Metaphysik der Entwicklung; und zwar schmilzt sie mit dem Perfektibilitätsglauben der Zeit in einer charakteristischen Idee zusammen, die bei Herder

---

[1]) I, 316, 328. [2]) Deutsche Rundschau, Bd. 66, S. 232.
[3]) An Li II, S. 4. Vgl. S. 6.
[4]) Tagebuch von seiner Reise nach Norddeutschland, her. v. Leitzmann, S. 102.

nicht minder als bei Hölderlin[1]) und Schelling im Mittelpunkte alles Denkens steht: nach dieser Auffassung setzt sich der Bildungstrieb, der in niederer Form in den Naturorganismen wirksam ist, in dem Prozeß der menschlichen Geistesbildung kontinuierlich fort: das Ganze ist nur ein einziger, großer Weltprozeß. Im Hintergrund liegt dabei der Leibnizische Gedanke vom Stufenreich der Monaden, deren wachsende Vollkommenheit auf ihrer wachsenden Bewußtheit beruht. Nur von hier aus wird es verständlich, wenn Humboldt wieder und wieder ganz unkantisch den Gedanken als „die feinste Blüte der Körperlichkeit" bezeichnet.[2]) Diese Interpretation ist nun einer doppelten Richtung fähig: einerseits zwar gehen alle unsre Begriffe von Organisation vom Menschen aus: nur in uns selbst erleben wir in gewissem Sinne den Zusammenhang des geistigen Organismus mit dem physischen; von hier aus deuten wir das untermenschliche Leben.[3]) Andrerseits aber verstehen wir uns selbst besser, je mehr wir die Naturformen um uns studieren; denn in ihnen spricht die Natur dasselbe in einfachen und großen Zügen aus, was in uns verwickelter erscheint. Ganz wie bei Herder also liegt in der Analogie der Schlüssel des Weltverständnisses. Der Forscher muß bei Untersuchung der Körperwelt ebensowohl mit der moralischen, als bei dieser mit jener vertraut sein.[4]) Überall sind die Erscheinungen gleichartig, die Naturgesetze analog.[5]) In solchen Gedanken eröffnet sich nicht nur der innere Zusammenhang zwischen Leibniz und Schelling, sondern auch die große Idee einer Wissenschaft, die man als universale Psychologie bezeichnen kann und die erst bei Fechner mit voller Klarheit herausgearbeitet wird. Das All ist durchwirkt von Leben, und Leben ist immer ein psychophysischer Organismus. Ein großes Problem aber wird für diese immanente Metaphysik immer bestehen bleiben: die Tatsache des Todes. Humboldt beantwortet es sich ganz so wie Shaftesbury es getan und der angeblich Goethesche Aufsatz „Über die Natur" es wiederholt hatte: der Tod ist ein Kunstgriff der Natur, um viel Leben zu haben. Er liegt also mit in dem „schrankenlosen Plan der Natur."[6]) Die Erhaltung des Endlichen ist nur „unaufhörlicher Tod, an den immer wiederkehrendes Leben sich anknüpft."[7])

---

[1]) Vgl. seinen Brief an Schelling vom 5. Juli 1799, bei C. C. T. Litzmann, Hölderlins Leben, S. 504 ff.
[2]) I, 137, 172, 314, 316. [3]) I, 258. [4]) I, 313 f.
[5]) I, 326, 329, 355. [6]) I, 322. [7]) I, 322, 327.

Denn, so sehr es dem Triebe zur Unendlichkeit widerspricht: diese einheitliche Natur muß als ein organisches Ganzes und folglich als begrenzt aufgefaßt werden, wenn sie wirklich als Kunstwerk gelten soll. Schon Moritz hatte wohl diese Antinomie empfunden. Der ästhetische Ursprung der Theorie wird durch die Kategorien, mit denen das Weltganze umschrieben wird, unzweifelhaft bezeugt: Es ist Einheit in der Mannigfaltigkeit; gerade diese Eigenschaften bestimmen den Begriff der Welt.[1]) Darum ist jedes Kunstwerk eine Welt im kleinen, angepaßt unserem subjektiven Auffassungsvermögen. Auch daß die Natur Zweckmäßigkeit zeigt, aber doch alle Absicht ausschließt, gehört zu ihrem ästhetischen Charakter.[2]) Und wie wir schon hierin dem Monismus eine Kantische Kategorie aufgeheftet finden, so zeigt sich noch in einem anderen Punkte, daß die Kr. d. U. schließlich ganz ähnliche metaphysische Perspektiven eröffnet: auch sie überträgt ja das, was der Mensch als seinen eigentlichen Wesenskern in sich findet, wenigstens hypothetisch auf die Natur: sie führt die „Freiheit, dies große Vorrecht der Geisterwelt", auch auf die Natur hinüber und deutet den Trieb der Bildung und Zeugung nach der Analogie dieses intelligiblen Vermögens.[3]) So hatte Schiller halb metaphysisch, halb ästhetisch Kants Andeutungen zu Ende gedacht. Und ebenso wird Herders Gedanke, daß die Freiheit des Menschen sich in seinem aufrechten Gang symbolisiere, von Humboldt mit in diesen Zusammenhang verwoben.[4])

Überhaupt zeigen sich nun in der Bestimmung der Kräfte, auf die die Entwicklung des Universums zurückgeführt wird, modernere Einflüsse. Hatte Leibniz alles auf Vorstellungen Shaftesbury auf Triebe reduziert, so wird jetzt auf den alten Gedanken einer polaren Gegensätzlichkeit der Kräfte zurückgegriffen. Der gleichzeitige Stand der Naturwissenschaften: die Zerlegung der mechanischen Kräfte in Attraktion und Repulsion und die Entdeckungen auf dem Gebiete der elektrischen Erscheinungen wirken mit den logischen Grundtatsachen der Übereinstimmung und des Widerspruchs (These, Antithese, Synthese) um so inniger zusammen, als die Schranke zwischen Natur und Geist prinzipiell gefallen ist. So vertritt also Humboldt schon vor Schelling die Lehre von der Polarität der Kräfte. Wenn die Natur das Unendliche will, so muß sie das, was zugleich unverträglich wäre, auf verschiedene Kräfte über-

[1]) I, 285. [2]) I, 334. [3]) I, 330/1. [4]) I, 349.

tragen: aus ihrer Wechselwirkung und ihrem Gegensatz ergibt sich dann die höhere Bildung. „Die höchste Kraft erfordert die Vereinigung widersprechender Bedingungen."[1]) Die Idee einer Entwicklung durch den Kampf ums Dasein ist hier also bereits deutlich gefaßt. Aber die Bestimmung der polaren Gegensätze ist nicht eindeutig, sondern es verschlingen sich dabei verschiedene Motive miteinander, die nur durch ein allgemein gleichartiges Gefühl zusammengehalten werden. Einmal stehen sich gegenüber der Trieb zur Individuation und der Trieb zur Wesensvereinigung. Das principium individuationis erscheint also hier, im echten Sinne der Humanitätsphilosophie, als ein Mittel, um zum Unendlichen aufzusteigen. Indem jedes Wesen seine eigentümliche Energie entfaltet, steigern sich die Kräfte des Ganzen. Aber andererseits lebt nun in jedem einzelnen die Sehnsucht nach dem Ganzen, der allein in der zeugenden Vereinigung der geteilten Kräfte Genüge geschieht: „So hat die Natur ihre Kinder, welchen, als endlichen Wesen, nicht alles zugleich zu besitzen vergönnt war, wenigstens an die Einheit erinnert, die allein jedem höheren Streben genügt, und ihrer Sehnsucht Momente geschenkt, die sie vergessen lassen, daß sie zu getrenntem Dasein verurteilt sind."[2]) Diesen halbplatonischen Gedanken hatte schon Herder, in Anknüpfung an Hemsterhuis, in seinem Aufsatz „Selbstheit und Liebe" entwickelt; wir Heutigen empfinden darin Vorklänge von Schopenhauer und Nietzsche: der Gedanke selbst aber ist nichts anderes als die metaphysische Projektion des psychologischen Humanitätsgedankens. Diese Auffassung der Polarität ist nahe verwandt mit der zweiten, wonach aus wechselnder Differenzierung und Integrierung der Teile die Entwicklung der organischen Bildungen zu erklären ist. „Ungleichartiger Stoff verknüpft sich, das Verknüpfte wird wiederum Teil eines größeren Ganzen, und bis ins Unendliche hin umfaßt immer jede neue Einheit eine reichere Fülle, dient jede neue Mannigfaltigkeit einer schöneren Einheit."[3]) In der Humanitätsphilosophie entsprechen diesen halb der Innenerfahrung, halb der organischen Natur entstammenden Begriffen die ethischen Pole der Universalität und Totalität. Die dritte Formel endlich, worin der Inhalt der Polarität ausgesprochen werden kann, ist der Kantischen Terminologie entnommen und drückt ihn in der höchsten Allgemeinheit aus als Gegensatz von Stoff

[1]) I, 323. [2]) I, 316. [3]) I, 312.

und Form. Je ungleichartiger und mannigfaltiger der Stoff, um so höher ist der Sieg der Form. Beide ringen miteinander wie zwei lebendige Mächte. In ihrer unaufhörlichen Wechselwirkung besteht der große Endzweck der Natur. Denn alles Lebendige strebt danach, die Masse durch Form zu besiegen, die Materie aber leistet der Form unablässigen Widerstand.[1]) In dieser Dualität der Kräfte haben wir nun zugleich den Punkt, an dem sich das metaphysische, psychologische, ethische und, wie vorhin schon erwähnt, ästhetische Moment der Humanitätsidee unlösbar verknüpfen. Es ist die eigentümliche Latitüde jener beiden termini, daß sie alle vier Seiten zugleich anzudeuten fähig sind. Deshalb liegt auch in ihnen der eigentliche Lebens- und Wesenskern der Kantischen Philosophie.

Als ein Spezialfall des Gegensatzes von Form und Stoff ist nun der Gegensatz der Geschlechter anzusehen, sowohl nach seiner organischen als nach seiner psychologischen Seite hin. Auch der sexuelle Unterschied ist nur ein Mittel der Natur, das höchste Leben zu erzeugen. Denn das Geschlecht an sich ist eine Schranke. Aber dadurch, daß bei gleichem Maße der Kraft die des weiblichen Geschlechtes auf Fülle des Stoffes, die des männlichen auf Bestimmtheit der Form gerichtet ist, wird erst das höchste menschliche Ideal möglich gemacht. Wir werden diesen Gegenstand noch besonders behandeln und dabei auf die Dehnbarkeit der Terminologie zurückkommen. Seine höchste metaphysische Bedeutung empfängt der Geschlechtsgegensatz natürlich durch das Phänomen der Zeugung, wobei aus der Vereinigung der getrennten und zueinander strebenden Kräfte ein neues Gebilde hervorgeht, sei es nun ein neuer lebendiger Organismus oder die geistige Zeugung eines Kunstwerks; bei der letzteren liegen beide Kräfte gleichzeitig in der inneren Organisation des Genies. Beide Male aber tritt ein schöpferischer Bildungstrieb in die Erscheinung, der aus bloß mechanischer Wirkungsart nicht begreiflich ist, sondern neue Erklärungsprinzipien fordert.[2]) Dies führt uns auf einen weiteren Gedanken der Humboldtschen Naturphilosophie.

Die Form ist danach das innere Bildungsprinzip der Organismen. So lange keine strenge, dualistische Trennung zwischen dem Physischen und Psychischen vollzogen wird, sondern beide als ein inniger Zusammenhang aufgefaßt werden,[3]) ist es mög-

[1]) I, 312, 331, 344, 349.
[2]) I, 330. Vgl. Abschnitt 3, Kap. 2.
[3]) I, 258, 314.

lich, die organische Gestalt im aristotelischen Sinne der Wirkung einer Entelechie zuzuschreiben. Trotz gelegentlicher Ansätze zu einer rein physiologischen Erklärung[1]) stellt Humboldt den Satz auf: „Überhaupt ist keine Gestalt eines organischen Wesens rein, nur von sich selbst abhängig, sondern jede wird durch den Begriff desselben und die ihm inwohnende Kraft bestimmt."[2]) Was diese innere formende Kraft bildet, ist aus den Gesetzen der bloßen Materie unerklärbar. Dieser aristotelische Begriff ordnete sich nun der organischen Naturwissenschaft der Haller und Blumenbach, deren Einflüsse auf Humboldt in Göttingen gewirkt haben müssen, unmittelbar ein.[3]) Herder, Goethe, selbst Kant gehörten gleichfalls zu ihren Schülern. Während Haller das Prinzip der Irritabilität, Sensibilität und Reproduktion als Kennzeichen des Lebens hervorhob, fügte Blumenbach in seiner Theorie der Zeugung den Bildungstrieb als eine neue Modifikation hinzu. Humboldt, der in Jena Goethes damit zusammenhängenden osteologischen und morphologischen Theorien reges Interesse zollte, übernimmt diesen Begriff, sowohl im weiteren Sinne des organischen Formprinzips überhaupt, als auch im engeren des lebenerhaltenden Prinzips. Der Bildungstrieb ist also nur eine besondere Erscheinungsform der Lebenskraft; und diese wieder definiert Humboldt, ganz nach der damaligen Ansicht seines Bruders, wie dieser sie in seinem Horenaufsatz „Der Rhodische Genius" dargelegt hatte, als eine den Gesetzen der chemischen Verwandtschaft entgegenarbeitende Kraft.[4]) Mit einer solchen Definition wird nun eigentlich die Grundanschauung, daß das All selbst als durchgängig organisch zu denken sei, umgestoßen; aber derartige Antinomien sind ja in jeder metaphysischen Gesamtkonstruktion unvermeidlich. Für uns ist an diesen naturphilosophischen Kontroversen wiederum nur der Hauptbegriff von Wichtigkeit: wir erkennen, daß zu den metaphysischen Hintergründen der Humanitätsphilosophie auch Blumenbachs „Bildungstrieb" gehört. So wird das ethische Formprinzip mit dem schon in der Natur waltenden organischen Bildungsprinzip in Parallele gesetzt. „Der moralischen wie der physischen Organisation ist ein assimilierender Bildungstrieb eigen."[5]) Und sollte auch der Bildungstrieb als Maxime der Naturerklärung wenig oder nichts leisten, so ist es klar, daß

[1]) I, 349 Anm. [2]) I, 347. [3]) Schlesier I, 32.
[4]) I, 328. Vgl. Bruhns, Alexander v. Humboldt I, S. 206 ff.
[5]) I, 387.

er in seiner eigentlichen Heimat, in der ästhetisch-ethischen Struktur des Geistes, als Erklärungsprinzip nicht entbehrt werden kann. Die konkrete und bewußte Gestalt aber, in der er sich in der Phantasie ausspricht, ist immer die Idee oder das Bildungsideal, wie wir es in der Einleitung erörtert haben. Ferner erkennen wir die Bedeutung, die der Begriff des Organismus auch für die Humanitätsidee hat. Er greift in dieser Epoche gleichsam über das Physische und Psychische zugleich hinüber, gehört dem letzteren Gebiet nicht minder als dem ersteren an: „Alles im Menschen ist Organisation," d. h. er hat seine innere Gesetzlichkeit und sein eigenes Wachstum. Auch dies haben wir in der Einleitung bereits gestreift.[1]) — —

Wir haben bisher versucht, Humboldts Naturphilosophie in ihren Umrissen und nach den zeitlichen Zusammenhängen aus den Horenaufsätzen zu rekonstruieren. Es ist kein Zweifel, daß derartige Anschauungen jenseits der kritischen Linie liegen, die Kant gezogen hat. Und so ist es auch nicht zu verwundern, wenn dieser Monismus von einer anderen Gedankenreihe gekreuzt wird, die sich näher an den Dualismus der Transszendentalphilosophie anschließt. Dies wird besonders da der Fall sein, wo es sich um die Interpretation des Menschen handelt, den Kant mit seinem geistigen Teile so entschieden über die Natur hinausgehoben hatte. Ganz wie bei Schiller finden wir nun auch bei Humboldt Äußerungen, die weniger den innigen psychophysischen Zusammenhang oder gar die Identität von Natur und Geist behaupten, als die Doppelnatur des Menschen in den Vordergrund stellen. Dann erscheint der Mensch als ein gemischtes Wesen: — einmal als ein Glied in der Kette der Natur, andrerseits als ein freies, naturüberlegenes Vernunftwesen. Damit ist natürlich die vorhin erörterte Auffassung des psychophysischen Bildungstriebes als eines Analogon der Freiheit und die Behauptung eines Mehr oder Minder von „Willkür" in einzelnen Teilen der Natur[2]) nicht vereinbar. Beide Reiche stehen dann streng und mit völlig verschiedener Gesetzmäßigkeit einander gegenüber. Aus ethischen und psychologischen Rücksichten fordert Humboldt zwar eine prästabilierte Harmonie zwischen beiden, d. h. zwischen der sinnlichen und vernünftigen Natur des Menschen; aber beweisbar ist sie nach Kantischen Grundsätzen nicht.[3])

---

[1]) I, 114, 397. [2]) I, 332.
[3]) II, 92 f. I, 391. Vgl. unten Abschnitt 3, Kap. 1.

Einen Exponenten dieser idealistischen Theorie haben wir in der entsprechenden doppelten Auffassung des Schicksals. Einerseits nämlich kann in einem höheren, ethischen Sinne die Freiheit und der intelligible Charakter des Menschen als einziger und wahrer Quell seines Schicksals angesehen werden. Dies ist die eigentliche Meinung bei Kant und Schiller, und sie dominiert unzweifelhaft auch bei Humboldt.[1]) Aber auch die andre Seite drängt sich ihm gelegentlich — und besonders in den früheren Jahren, — auf: im Lauf der Naturbegebenheiten liegt das eigentliche Schicksal; denn sie können wir nicht abändern; ihnen sind wir willenlos preisgegeben; nur über uns selbst herrscht unsre Freiheit.[2]) Von hier aus wird ihm charakteristischer Weise das Naturstudium seines Bruders interessant; „Von allem, was auf den Menschen wirkt, schreibt er an Brinckmann,[3]) ist das Hauptsächlichste eigentlich die physische Natur, und diese Wirkung ist um so stärker, als ihre Wirkungen uns unbekannt sind. Überhaupt ist die physische Natur eigentlich die wichtigere, da, was man sonst studieren mag, man eigentlich es mit Menschenwerk zu tun hat, bei dem Studium jener aber eigentlich der Gang des Schicksals, des Schicksals, dem auch der Mensch untertan ist, offenbar wird." Aber, wie das Folgende zeigt, leitet ihn auch hier zuletzt das Interesse, dieses Studium so eng als möglich auf das Innere des Menschen zu beziehen und so den universalen, harmonischen Zusammenhang der Dinge wiederherzustellen.

Diese tiefwurzelnde Neigung mußte ihm daher auch denjenigen Punkt der kritischen Philosophie besonders interessant machen, an dem der Meister die getrennten Hälften Natur und Geist einander wieder naheführt und einen geheimen, tiefgründigen Zusammenhang zwischen ihnen ahnen läßt. Die Kritik der Urteilskraft behandelt ja gerade diejenigen Urteile, in denen wir die Erscheinungswelt gleichsam anthropomorph, nach Anologie des Geistes, auffassen; ja sie eröffnet uns durch Vermittlung der Einbildungskraft die Perspektive auf das übersinnliche Substrat, das den Erscheinungen zugrunde liegt, und damit eine geradezu geistige Deutung der Natur. Wir werden im Zusammenhang der Ästhetik noch darauf geführt werden, in welchem besonderen Sinne das Naturschöne für Kant zum Symbol des Moralisch-Guten wird. Soviel aber ist gewiß, daß er damit

[1]) Leitzmann, S. 77. An Li I, 294 und II, 63, 199.
[2]) Vgl. Deutsche Rundschau, Bd. 66, S. 240. An Henriette, S. 81.
[3]) 10. März 1793.

die dualistische Trennung zwischen Natur und Geist rückgängig macht: die Natur ist nicht gleichgiltig gegen das Geistige, sondern sie ist — wenn nicht mit ihm verwandt — so doch fähig, ein Zeichen für das Geistige zu werden. Mag diese Verknüpfung auch zunächst nur im Subjekt stattfinden, so liegt darin doch eine Anweisung auf ein metaphysisches Gesamtbild, dessen Ahnung auch Kant nicht von sich weist. Es gibt eine Chiffreschrift der Natur, wodurch sie in ihren schönen Formen figürlich zu uns spricht. Ihre Auslegung ist uns im moralischen Gefühl gegeben.[1])

Dies ist der Punkt, wo eine alte und gleichsam unvermeidliche Metaphysik den kritischen Standpunkt durchbricht. Sie ist aber nicht Kants eigne Schöpfung, sondern eine in der Geistesgeschichte der Neuzeit immer mächtiger anwachsende Gedankenrichtung. Auch Humboldt unterliegt ihr, ehe die K. d. U. auf ihn gewirkt haben kann. Auch er hat den Trieb, „die Sinnenwelt als ein Zeichen der unsinnlichen anzusehen und außersinnlichen Gegenständen die Hülle sinnlicher Bilder zu leihen."[2]) Die äußeren Gestalten sind ihm Symbole; er findet schon in dem körperlichen Wesen des Menschen mit unverkennbarer „Schrift" dasjenige ausgedrückt, was er in seinem moralischen Wesen zum Dasein zu bringen streben soll.[3]) Oft genug freilich bringt ihm sein an Kant geschulter kritischer Sinn zum Bewußtsein, wie schwer es ist, von der äußeren Bildung auf das Innere zu schließen und umgekehrt.[4]) Trotzdem ist ihm diese Richtung auf den psychophysischen Zusammenhang, auf das Physiognomische und Symbolische geradezu angeboren, wie wir es schon in unsrer allgemeinen Charakteristik angedeutet haben. Die eigentliche Heimat dieser Ideen liegt in dem ästhetischen Zustand, und erst in unserm Abschnitt über Ästhetik werden wir ihre ganze Bedeutung entwickeln können. Das ästhetische Erlebnis aber projiziert sich unvermeidlich in einer Metaphysik. Sie gibt die Kategorien, in denen das stumme Erleben aussprechbar wird. Wenn wir daher im folgenden diesen Gedanken und ihrem allmählichen Werden eine besondere Betrachtung widmen, so richten wir unsern Blick auf den unlösbaren Zusammenhang zwischen dem flüchtigen ästhetischen Erlebnis und seinem metaphysischen Gegenbild, ganz wie wir in der Religionsgeschichte genötigt sind, aus dem festgeronnenen

[1]) K. d. U. § 42.
[2]) W. W. I, 56 (1789) und an Forster 28. Oktbr. 1789.
[3]) I, 260, 314. [4]) I, 362, 349.

Dogma den Fluß des warmen religiösen Lebens wiederherzustellen.[1]) Erst dann wird uns verständlich, wie die ästhetische Bewußtseinsverfassung der Zeit mit ihrem Weltbilde verwachsen ist, wie eins das andere trägt und bedingt. Wir gehen zu diesem Zweck von Humboldt und seinen Zeitgenossen aus, um ihren Symbolismus sodann einige Glieder rückwärts zu verfolgen.

[1]) Vgl. m. Besprechung des Buches von Günther Jacoby: „Herders u. Kants Ästhetik", Archiv für die gesamte Psychologie 1908.

4. Kapitel.

Die Chiffreschrift der Natur.

Am 5. Dezember 1790 schreibt W. v. Humboldt an seine Braut: „Was kann ich dafür, daß so viele Ansichten noch in mir sind, wie sie in meiner Kindheit waren, und daß es mir so eigen ist, geistige Gestalten in der Hülle der Sinnlichkeit zu sehen? Alles verwandelt sich vor meinem Blick so leicht nicht in Zeichen, aber in Ausdruck, und weil das tief in meinem Innern liegt, mein Gefühl es hervorbringt, nicht eine spitzfindige Vernunft es vorräsonniert, so laß ich mich gern gehen und hindere nichts.“[1]) Dieses Geständnis enthält die feinste Selbsterkenntnis: nicht eine erlernte Theorie, sondern unmittelbarer Gefühlsantrieb ist diese symbolische Deutung des Körperlichen bei ihm. Bis in die Kindheit reicht dieser Hang zurück. Die früheste Äußerung darüber, die mir aus seiner Korrespondenz bekannt ist, findet sich in einem Brief aus Paris an die Verbündeten vom 4. August 1789: „Von jedem Anblick hoher Schönheit hebt sich meine Seele zu Euch. Darum weide ich mich gern an den Reizen der Natur, an dem Anblick edler Gebäude, schöner Gemälde und Statuen. Was ist auch die Sinnenwelt anders als Schrift des Gedankens?“[2]) Und schon in dem Aufsatz „Über Religion“ widmet er dieser Physiognomik im weitesten Sinne eine ausführliche Erörterung, in der wir die Einwirkungen der ästhetischen Zeichentheorie deutlich erkennen. Ja vielleicht liegt bereits ein Einfluß von Kants Begriff des Schematismus vor, wenn er die Einbildungskraft als die Seelenfähigkeit bezeichnet, die uns vorzüglich zu dieser

[1]) I, 305.
[2]) Wilhelm und Carol. v. Humboldt I. 49 (von mir gesperrt).

Verknüpfung des Sinnlichen mit dem Unsinnlichen dient.[1]) Im Kern aber ist es Plato, der ihn zu dieser Auffassung begeistert hat; denn auch er blickte durch die sinnliche Gestalt hindurch auf das Geistige, auch ihm stellte die höchste Seelenschönheit sich dar in der körperlichen Bildung. Wenn Leibniz' System eine ähnliche Deutung gestattet, so ist es deshalb, weil auch Leibniz Platoniker ist. Nur halte man hier die Auffassung fern, nach der sie beide das Sinnliche entwerten; mögen auch solche Motive in ihnen anklingen, so ist ihnen doch als Ästhetikern das Materielle vom Geiste beseelt und hat ebendeshalb teil an der Würde und Hoheit des Geistes. Diese Gedankenrichtung lebt rings um Humboldt: sie prägt sich aus in den Gleichnissen von der Schrift, den Chiffern, Hieroglyphen und Charakteren; sie bildet den Hintergrund für die damals mächtig anwachsenden Ideen über Physiognomik und Mimik; ja sie verbindet sich auch mit der religiösen Naturauffassung und begründet so eine Art von moderner Logoslehre.

Humboldt stand dem Kreise der Jacobi, Lavater und Hamann, die in solchen Ideen lebten, in seiner Jugend nahe genug, um von ihnen in seiner eignen ursprünglichen Gefühlsweise bestärkt zu werden.

Jacobi zwar besaß in diesen Jahren (1788 ff.) schon kein innerliches ästhetisches Verhältnis zur Natur mehr. Aber seine Art, sie religiös auszulegen, war dieser Anschauung immerhin verwandt. Auch er hatte ja einst mit Goethe dies Schweben im Genuß gefeiert; auch er hatte die Stimme gehört, die Stimme „des Mittlers zwischen dem Vater und uns."[2]) Nunmehr, im Gespräch mit Humboldt, enthüllte er seinen Gedanken, daß man das Dasein der Gottheit an dem Dasein der Welt wie an einem Zeichen erkenne.[3]) Noch schimmert der Zusammenhang mit dem ästhetischen Ursprung deutlich hervor, wenn er an anderer Stelle sagt: „Wie ein Gesicht schön wird, dadurch, daß es Seele, so die Welt dadurch, daß sie einen Gott durchscheinen läßt."[4]) Immerhin mag die theologische Wendung, die Jacobi der Sache gab, Humboldt fremdartig angemutet haben.

---

[1]) W. W. I, 56 ff.
[2]) Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi, her. v. Max Jacobi. S. 43 (21. X. 1774).
[3]) An Jacobi 95. 3.
[4]) Jacobi W. W. VI, 153, vgl. 155.

Jacobi selbst berührte sich in diesen Gedanken eng mit seinem Freunde Hamann, der eben damals vor einem Vierteljahre verschieden war und seine Manuskripte dem Freunde hinterlassen hatte. Da Jacobi bei Humboldts Besuch aus Lavaters „*Pensées détachées*" etwas vorgelesen hat, so mag er ihn vielleicht auch mit Proben aus Hamanns „Brocken" bekannt gemacht haben. Ihn selbst jedenfalls zogen diese Gedanken so an, daß er sie 1792 in die Neuausgabe seines „Allwill" einfügte, der er das ganz verwandte Motto aus Kants Kritik der Urteilskraft vorsetzte. Vielleicht verdankt Kant selbst einer persönlichen Anregung Hamanns das Gleichnis, auf das sich die Überschrift unsres Kapitels bezieht. Denn gerade bei Hamann kehrt es ständig wieder: „Alle Erscheinungen der Natur sind Träume, Gesichte, Rätsel, die ihre Bedeutung, ihren geheimen Sinn haben. Das Buch der Natur und das Buch der Geschichte sind nichts als Chiffern, verborgene Zeichen, die eben den Schlüssel nötig haben, der die heilige Schrift auslegt und die Absicht ihrer Eingebung ist."[1]) Das Manuskript Hamanns, dem diese Worte entstammen („Brocken" § 8), hat nicht nur äußerlich seinen Ursprung in London (1758), sondern es weist auch durch seinen Gedankengehalt nach England, dessen Philosophie der änigmatische Denker damals stückweise seinem Offenbarungsglauben eingliederte. Neben Hume war es Shaftesbury, der ihn besonders anzog, und auf ihn führen wohl auch diese Gedanken zurück, so verändert sie uns in der mystisch-religiösen Einkleidung erscheinen.

Aber nicht Hamann war es, der Humboldts Natur zu fesseln vermochte; ob sein Name in den Gesprächen mit Jacobi überhaupt gefallen ist, können wir nicht nachweisen. Um so häufiger drehte sich die Unterhaltung um Lavater, und wenn man auch nicht zu behaupten wagte, daß er ein Genie sei, so zweifelte man doch nicht, daß er Genie habe. Humboldt hielt ihn schon damals für einen ungeordneten, wennschon nicht unproduktiven Kopf; trotzdem nahm er Jacobis Empfehlung an ihn an, und in den Briefen, die er von der Reise an Forster schrieb, begegnet uns gelegentlich bereits ein Lavaterscher Gedanke: das berühmte „Dennoch."[2]) Sein Eindruck von dem sentimentalen, bizarren Propheten

[1]) Hamanns Schriften, her. v. Roth, I, 148. Die Stelle ist verändert und verdeutlicht von Jacobi W. W. I, 133. Vgl. ferner Hamann I, 131 f. und 138; besonders Jacobi I, 393.

[2]) An Forster, 285 f.

war geteilt. Wenn wir die vier Zeugnisse,[1]) die wir über seinen Aufenthalt in Zürich haben, zusammennehmen, so war es der Mensch, der ihn störte; seine Grundidee aber blieb ihm interessant. So schonungslos sein persönliches Urteil besonders Forster gegenüber lautet, so offen bekennt er: „Es mag wohl viel Schwärmerei darin liegen, die ganze Sinnenwelt nur so als eine Art anzusehn, wie die unsinnliche erscheint, nur als einen Ausdruck, eine Chiffre von ihr, den wir enträtseln müssen; aber interessant bleibt die Idee doch immer, und wenn man sich recht hineinträumt, schon die Hoffnung, immer mehr zu entziffern von dieser Sprache der Natur, dadurch — da das Zeichen der Natur mehr Freude gewährt als das Zeichen der Konvention, der Blick mehr als die Sprache — den Genuß zu erhöhen, zu veredeln, zu verfeinern, die grobe Sinnlichkeit, deren eigentlicher Charakter es ist, im Sinnlichen nur das Sinnliche zu finden, zu vernichten und immer mehr auszubilden den ästhetischen Sinn, als den wahren Mittler zwischen dem sterblichen Blick und der unsterblichen Uridee."[2]) Die Physiognomik also ist ihm von der metaphysischen, ästhetischen und psychologischen Seite zugleich interessant. Sie selbst aber hat Voraussetzungen im Denken der Zeit, die wir nunmehr rückwärts verfolgen müssen. —

Hier führen nun, wie so oft, alle Fäden und Linien zurück auf Shaftesbury, der, ohne Denker im strengsten Sinne zu sein, aus der Fülle seines inneren Lebens nach allen Seiten Keime senkte, die wir in der Metaphysik, Ethik und Ästhetik des 18. Jahrhunderts emporsprießen sehen. An Universalität der Wirkung gleicht er den ganz Großen, wie Sokrates, Kant oder Leibniz. Er birgt wie sie eine Fülle von Lebensbegriffen in sich, aus der sich seine Anhänger bald das eine, bald das andre Prinzip aneignen. So beherrscht er die Geister von Ferguson, Hume, Hutcheson, Adam Smith bis zu Rousseau und Diderot; so wirkt er in Winckelmann, Mendelssohn, Herder, Goethe und Schiller nach. Seine Philosophie ist neben der des Leibniz gleichsam die Zeitatmosphäre dieses ästhetischen Jahrhunderts. Freilich war auch er selbst so glücklich, ein großes Erbe anzutreten: er war es, der den Renaissancege-

[1]) 18. Oktober 1789, Bern, an Jacobi 25 f. 24. Oktober an Henriette Herz 125 ff. 26. Oktober an Caroline v. Beulwitz, Deutsche Rundschau a. a. O., S. 246. 28. Oktober an Forster (W. W. I, 284 ff.). Dazu vergl. an eine Freundin S. 172. 528. Auch Caroline v. Dacheröden hatte viel die Physiognomik studiert. Vgl. Brautbriefe S. 189.

[2]) Man vgl. auch an Jacobi S. 26.

danken durch die dogmatischen und deistischen Streitigkeiten hindurchrettete, der Giordano Bruno verwandt zu empfinden wußte und doch zugleich in den Alten lebte, wie selten ein Moderner. Aber so viel er von der Stoa an metaphysischen und ethischen Begriffen übernahm, so lebte doch der Geist eines Größeren in ihm: der ästhetische Enthusiasmus Platos mit all seiner liebenswürdigen und weltfreudigen Grazie, ohne seine Rigorosität und Härte. Die Schule der Neuplatonisten zu Cambridge mag für diese Richtung seiner Gedanken manchen entscheidenden Anstoß gegeben haben. Was ihn aber von Plato entfernte, war sein Naturalismus, sein persönliches Verhältnis zu der Natur in allen ihren Gestalten, das ihn auch der supranaturalistischen Auffassung des Menschen feindlich stimmte. Das Universum war ihm, ähnlich wie den Stoikern, ein großes, einheitliches System, dessen innere Relationen zu einer völligen Harmonie abgestimmt sind. Alles ist aufeinander berechnet, alles greift ineinander. Daher ist auch die innere Vollkommenheit eines Wesens gleichbedeutend mit seiner moralischen Güte, seiner Nützlichkeit und seiner Schönheit. Diese Begriffe, die in einer strengen Analyse deutlich gegeneinander abgegrenzt werden können, fließen in dem System der universellen Harmonie zusammen und sind nur noch verschiedene Strahlseiten dessen, was die „Natur" oder „Natürlichkeit" des betreffenden Wesens ausmacht. „Alles Schöne ist auch harmonisch und proportioniert; alles Harmonische und Proportionierte auch wahr; und alles zugleich Schöne und Wahre notwendiger Weise auch angenehm und gut."[1]) Worauf es ihm aber vor allem ankommt, ist der Nachweis einer Seelenschönheit, einer moralischen Grazie; diese innere sittliche Vollendung ist die höchste denkbare Schönheit; alle andere ist nur abgeleitet und gespiegelt.

Shaftesbury ist Naturalist; der Mensch ist ihm ein Glied in dem Stufenreiche der Natur, ein Tier unter Tieren, freilich das vornehmste. Aber sein Naturbegriff hat nichts Materialistisches und Mechanistisches; er hindert ihn nicht, den Geist für das erste zu halten. Die Natur ist ihm durch und durch etwas Geistiges und Lebendiges. Dies beseelte Ganze strahlt zugleich in allen seinen Erscheinungen die Gottheit aus: es ist ein göttliches Weben und Wirken. Man darf Shaftesbury nicht als Pantheisten im strengen Sinne bezeichnen: er ist

[1]) Charakteristiken, III, Miscellanien, III, 2. Deutsch, Leipzig 1779, S. 232 ff.

Panentheist; denn er liest aus der Körperschönheit die Seelenschönheit, aus der Natur die Gottheit heraus. „Was ist ein bloßer Körper, wär's auch ein menschlicher, wär' er auch noch so regelmäßig gebildet, wenn die innere Form ihm fehlt, wenn der Geist ungestalt oder unvollkommen ist, wie bei einem Idioten oder Wilden?"[1]) Der Körper in sich selbst kann unmöglich die Ursache der Schönheit sein. Der Geist allein bringt Gestalten hervor, und unser Vermögen, Gestalten zu bilden, ist nur ein Abglanz jenes alldurchwaltenden Geistes. Diesen aber suchen wir in der Natur, die an sich selbst nie mehr als „Schatten" jener unkörperlichen Urschönheit darstellt.[2]) Allein nach ihrer Spiegelung sucht der Geist in den Dingen; unmöglich vermag er auf der bloß sinnlichen Stufe zu beharren, sich mit der bloß „abbildenden Schönheit" zu begnügen. Diese echt platonischen Gedanken sind es, in denen die Idee einer Chiffreschrift der Natur wurzelt. Ja Shaftesburys ganze Metaphysik beruht auf dieser Ideenrichtung: denn so wie im einzelnen der Körper auf eine Seele hinweist, so offenbart das Weltall Gott; und Shaftesbury selbst bedient sich in diesem Zusammenhange des Bildes, daß wir in der Welt die Gottheit gleichsam „in Charakteren" lesen.[3])

Wir haben absichtlich so lange bei Shaftesbury verweilt, weil in ihm der ganze ästhetische Geist seines Zeitalters den reinsten Ausdruck findet, ja mehr als dies: weil er bereits jenen letzten Einheitspunkt ahnt, wo das höchste Schöne und das tiefste Ethische zusammentreffen. Schönheit ist ihm eine Urqualität des Geistes; alle sinnliche Schönheit ist nur Spiegelung dieser seiner eigensten Beschaffenheit. Diese Ideen sind es, die Shaftesbury zum ersten Humanitätsphilosophen nach der Renaissance machen. Mit ihm und Leibniz müßte eine Geschichte der modernen Humanitätsidee beginnen. Denn auch Leibniz kennt diesen Gedanken einer Spiegelung der universellen Harmonie in dem endlichen Wesen. —

Die Fortwirkung des Shaftesburyschen Symbolismus verfolge ich nur in den charakteristischen Hauptzügen. Es lag in der Tendenz der Zeit, daß die naturalistische Seite schnell immer stärker betont wurde. Der französische Materialismus hat hierin seine Wurzel. Diderot ist ein echter Schüler

[1]) A. a. O., II, 505.
[2]) Das. 490 f. 532.
[3]) A. a. O., S. 485. Vgl. 437. Zum ganzen vgl. H. v. Stein, Die Entstehung der neueren Ästhetik.

Shaftesburys, wenn er auch dessen eigentliche ästhetische Theorie, die Gleichsetzung der inneren Vollkommenheit mit der äußeren Schönheit, aus guten Gründen ablehnt.[1]) Sind es doch überhaupt nicht die Begriffe, die hier weiterwirken, sondern die Art zu erleben, die nun in diesem Falle, wenn man so sagen darf, zu einer eigenartigen Vergeistigung der physiologischen Sinnesoperationen führt.

Von hier aus allein wird die gewaltige Bedeutung verständlich, die Winckelmann im Zusammenhang unsrer deutschen Geistesgeschichte hat. Es handelt sich bei ihm weniger um die Entdeckung der alten Kunst, als um die Entdeckung der Plastik überhaupt. In Winckelmann erwacht eine neue Art zu sehen, d. h. geistig zu sehen. Es gibt keinen Sinn für die Plastik, ohne Sinn für die Natur, richtiger für das Körperliche. Dieser Sinn wächst — indem ein phantastischer Gedanke von Leibniz real wird — dem Volke der Theologen in dieser Zeitenwende gleichsam zu. Winckelmanns Auge haftet am Körperlichen, aber er sieht den Körper geistig und deutet ihn ethisch. Er geht auf die Griechen zurück, weil er in dieser geistigen Organisation, in dieser Totalität des Lebensgefühls mit ihnen verwandt ist. Selbst seine Homosexualität ist in diesem Zusammenhange etwas Notwendiges. Unter den Neueren muß ihn deshalb ein Shaftesbury besonders anziehen;[2]) denn wie diesem Platoniker, so schmolz auch ihm das Plastisch-Natürliche, das Schöne und das Sittliche zu einer Einheit zusammen. Dieser Lebenszusammenhang wurzelt so tief, daß es unmöglich ist, Winckelmanns Kunstanschauung von seiner ethischen Theorie loszulösen. „Die Solidarität des Sinns für das Sittliche und des Sinns für das sinnlich Schöne" — darin erfaßt Justi den tiefsten Punkt seiner Organisation, — ist ihm mit Plato wie mit Shaftesbury gemeinsame Überzeugung. Das Sinnliche aber weist wieder zurück auf den Naturzusammenhang; es liegt darin oder folgt daraus eben jene neue Wertung der Natur, ohne die das Interesse für die Plastik nicht so mächtig anwachsen konnte. Die Skulptur blüht nur im Zusammenhang mit einer naturbejahenden Weltanschauung; der Supranaturalismus hat, wie auch Goethe in seiner Winckelmannmonographie andeutet, zu ihr kein inniges Verhältnis. Man kann

[1]) Encyclopédie, art. „Beau". (= Oeuvres compl., Paris 1798, tom. 2.)
[2]) Vgl. C. Justi, Winckelmann. Sein Leben, seine Werke und seine Zeitgenossen. I, 230 ff.

deshalb auch umgekehrt von der Weltanschauungsfunktion der Plastik reden. H. v. Stein weist mit Recht darauf hin, daß bis dahin nur die Malerei lebte, und er citiert charakteristische Äußerungen von Dubos, Richardson, Hagedorn, selbst Diderot, die die Geringschätzung der Skulptur beweisen. Ganz anders Winckelmann. Und er hat das deutliche Bewußtsein, daß er der Prophet eines neuen Erlebens ist, daß seine Anschauungen eben an dieser tiefsten Stelle wurzeln: „Vielleicht geht ein Jahrhundert vorbei, ehe es einem Deutschen gelingt, mir auf dem Wege, welchen ich ergriffen, nachzugehen, und welcher das Herz auf dem Flecke hat, wo es mir sitzt.“[1]) Es ist ihm durchaus angeboren, in einem schönen Körper eine zur Tugend geschaffene Seele zu suchen, d. h. um alle drei Teile zusammenzufassen: in dem Naturhaft-Körperlichen das Schöne, und in dem Schönen das Ethische zu sehen.

Trotzdem ist Winckelmann Naturalist in einem besonderen Sinne; wir müssen ein neues Moment hinzufügen, wenn wir erklären wollen, weshalb er sich bei solcher Geistesorganisation nicht der schönen Natur, sondern der schönen Kunst zuwandte. Auch er, wie Shaftesbury, findet den Quell der höchsten Schönheit in der Geistesschönheit, und so ist es zuletzt der Geist, der die Naturformen idealisiert, indem s e i n e Vollendung, d. h. das Idealische, aus ihnen hervorleuchtet; das aber liegt nicht in der vorgefundenen Natur, sondern allein in der Kunst als einer vom Geiste aus bestimmten Naturgestaltung. Diese Konzeption ist der große Gedanke Winckelmanns, der in innigem Zusammenhang mit seiner Griechenauffassung die Grundlage des Neuhumanismus bildet und bei Goethe und Schiller, Kant und Humboldt weiterwirkt. Das Große der griechischen Kunst beruht nicht auf der bloßen Nachahmung der Natur, wie Batteux es in Anlehnung an Aristoteles gelehrt hatte, sondern auf dem eingeborenen „Sinn“ für das Schöne — (im Hintergrunde liegen die englischen Begriffe des ästhetischen und moralischen Sinnes) — der sich in der Betrachtung der schönen Natur potenziert und nun, auf die Gestaltung der Natur zurückwirkend, diese selbst erhöht, vergeistigt und verschönt. Dieser Sinn erreichte im Geiste der Griechen seine höchste Blüte. „Ihr Urbild war eine bloß im Verstande entworfene geistige Natur.“[2]) Die Theorie vom

[1]) Zitiert bei v. Stein S. 411.

[2]) Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst. 2. verm. Aufl. Dresden u. Leipzig 1756, S. 9.

Urbild oder Ideal wird also hier im Sinne Platos neu belebt: nicht die Natur an sich, sondern die Vermählung des geistigen Ideals mit der Natur erzeugt die vollendete Schönheit. „Die sorgfältigste Beobachtung der Natur muß also allein nicht hinlänglich sein zu vollkommenen Begriffen der Schönheit, so wie das Studium der Anatomie allein die schönsten Verhältnisse des Körpers nicht lehren kann." Der Anteil des Verstandes macht den würdigsten Teil der Schönheit aus. Dies ist aber nur möglich, wenn das Schöne mehr als bloßes Abbild, wenn es aus dem schöpferischen geistigen Vermögen selbst geboren ist.

Allerdings kennt Winckelmann auch einen niederen Begriff der Schönheit: die bloße Linienschönheit der Körper, ohne alle Beziehung auf ihr inneres Wesen und Leben. Darin erweist er sich als ein Schüler des Hogarth, und noch Mendelssohn, Engel, Schiller sind ihm später auf diesem Wege gefolgt.[1]) Auch diese Schönheit hat eine Art von Idealität: sie beruht auf der Wahl, d. h. darauf, daß der Künstler das Schöne aus vielen Körpern zu vereinigen sucht und so einen Körper von vollendeten Proportionen erzeugt.[2]) Diese Zurückführung des Ideals auf eine Wahl seitens der Einbildungskraft hatte bereits Raphael Mengs gelehrt.[3]) Aber Winckelmann geht weiter. Er kennt außer der Formenschönheit eine Schönheit des Ausdrucks, d. h. ein Hindurchscheinen des Geistes durch den Körper, eine „geistige Natur". Und auf diesen Punkt zielen wir hin.[4])

Denn worin bestand nun für Winckelmann die Schönheit des Ausdruckes? Welche Geistesart erschien ihm als Grund der Schönheit? Oder, da es ihm ein unumstößlicher Satz war, daß die Griechen nach Schönheit und nur nach Schönheit der Darstellung gestrebt haben, so dürfen wir auch fragen: worin bestand für ihn die letzte Geistesbestimmtheit der Griechen, ihre ursprüngliche Geistesschönheit? Es zeigt sich, daß es die innere Mäßigung war, die Leidenschaftslosigkeit, die edle Einfalt und stille Größe des Charakters. Das Vorrecht des griechischen Geistes ist für ihn die innere Gefaßtheit, die σωφροσύνη, die Harmonie in ihrem affektiven

[1]) Vgl. Justi II, 2, S. 139. 160.
[2]) Geschichte der Kunst des Altertums, her. v. Lessing, S. 111. 113.
[3]) Über s. Beziehungen zu Winckelmann vgl. außer Justi: Heinrich v. Stein, a. a. O., S. 381 ff.
[4]) Gesch. d. K. S. 121 ff. Von der Empfindung des Schönen in der Kunst. Dresden 1763. S. 24. Über die Nachahmung S. 133.

Leben. Wir denken unwillkürlich an das „Maßhabende" Platos. Aber was Winkelmann meint, ist mehr, ist ein Stoizismus, der die Leidenschaft nicht bloß meistert, sondern sie überhaupt nicht aufwallen läßt. Sein Begriff der Seelenschönheit bleibt, wie Justi sagt, ein vorwiegend verneinender; seine Tugend erinnert „an die asketische Moral, der das Leben nicht Inhalt und Zweck des sittlichen Handelns ist, sondern nur Schauplatz von Prüfungen und Versuchungen."[1]) Vergessen wir also nicht diesen stoischen Zug seiner Griechenauffassung! Legen wir den Maßstab der Humanitätsidee an sie an, so kennt er wohl das Moment der Form, nicht aber jene wogende, innere Universalität, wie Goethe sie ihm beilegte und wie Humboldt sie in seinem zweiten Horenaufsatz aus den gleichen Statuen herauslas, die Winckelmann so asketisch gedeutet hatte.

Für unseren Zusammenhang aber steht das Problem des Ausdrucks im Vordergrunde. Wie kann die körperliche Gestalt überhaupt einen moralischen Gehalt widerspiegeln? Winckelmann nimmt nicht nur dieses physiognomische Faktum als gegeben an, sondern für ihn ist das plastische Gebilde auch fähig, Gefäß des Ideals zu sein. Und zwar ist es eben die Einheit und Einfalt, aus denen es hervorleuchtet; der starke Ausdruck vermindert die Schönheit:[2]) „Die Stille ist derjenige Zustand, welcher der Schönheit, sowie dem Meere, der eigentlichste ist, und die Erfahrung zeigt, daß die schönsten Menschen von stillem, gesittetem Wesen sind."[3]) So wurden die Götter dargestellt „rein von Empfindlichkeit, und entfernt von inneren Empörungen, in einem Gleichgewichte des Gefühls und mit einer friedlichen, immer gleichen Seele."[4]) „Die Seele äußerte sich nur wie unter einer stillen Fläche des Wassers und trat niemals mit Ungestüm hervor." So gelang es dem Meister der Niobe, selbst die Todesangst noch mit der höchsten Schönheit zu vereinigen: „er wurde ein Schöpfer reiner Geister und himmlischer Seelen, die keine Begierde erwecken, sondern eine anschauliche Betrachtung aller Schönheit wirken, denn sie scheinen nicht zur Leidenschaft gebildet zu sein, sondern dieselbe nur angenommen zu haben."[5]) Deshalb besteht im

---

[1]) A. a. O., S. 166.

[2]) Geschichte der Kunst, S. 158, 174, vgl. Justi S. 161: „Diese national philosophische Ataraxie und Apathie schwebt auch auf der Stirn ihrer Marmorwesen."

[3]) A. a. O., S. 122. [4]) S. 163. [5]) S. 165.

Resultat bei Winckelmann keine eigentliche Kluft zwischen der Linienschönheit und der Ausdrucksschönheit. Mit einer Formel gesagt: Winckelmann verkündet die Vermählung des ethischen Ideals mit der sinnlichen Gestalt, und der ganze Sinn dieses Evangeliums ist in wenige Worte zusammengefaßt, wenn er sagt: „Mit solchen Begriffen wurde die Natur vom Sinnlichen bis zum Unerschaffenen erhoben, und die Hand der Künstler brachte Geschöpfe hervor, die von der menschlichen Notdurft gereinigt waren; Figuren, welche die Menschheit in einer höheren Würde vorstellen, die Hüllen und Einkleidungen bloß denkender Geister und himmlischer Kräfte zu sein scheinen".[1]) Die ethisch-ästhetische Idee aber, die sich in ihnen vielfältig darstellt, ist zuletzt nur eine, und zwar dieselbe, die die Gottheit, der erste Schöpfer und Künstler, selbst in ihrem Geiste gedacht hat.[2])

Welch ein unendlich tiefer Gedanke leuchtet hier hervor! Der Urquell der Schönheit nichts anderes als die innere, gleichschwebende Verfassung der Seele, alle objektive Darstellung nichts als Widerschein dieses ungreifbar Innern, dieser stoischen Humanität, der Persönlichkeit! Das ist es, was Winckelmann in den Werken der Alten bis zur höchsten Begeisterung entflammt, ob er nun die „Größe der Seele" im Laokoon bewundert, oder den „gesetzten großen Geist" im Sturze des Herkules. Das alles ist mehr als Natur: „Der Ausdruck einer so großen Seele geht weit über die Bildung der schönen Natur. . . . . Die Weisheit reichte der Kunst die Hand und blies den Figuren derselben mehr als gemeine Seelen ein". Und ich muß auch die Stelle über den Herkules hierher setzen: „Diese vorzügliche, edle Form einer so vollkommenen Natur ist gleichsam in die Unsterblichkeit eingehüllet, und die Gestalt ist bloß wie ein Gefäß derselben; ein höherer Geist scheint den Raum der sterblichen Teile eingenommen und sich an die Stelle derselben ausgebreitet zu haben."

Fassen wir dies alles zusammen, so wird es begreiflich, wie Justi von einem „Supranaturalismus" Winckelmanns[3]) reden kann, nachdem wir ihn von anderem Gesichtspunkt aus vorhin für den Verkünder eines geistigen Naturalismus erklärt haben. Er sieht in der Kunst eine durch das Ideal erhöhte Natur, und wenn auch die Natur im einzelnen über die Kunst ist, so ist im ganzen doch diese über jene erhaben.[4])

[1]) S. 118. [2]) S. 110. Vgl. Justi 145. [3]) S. 167 ff.
[4]) Geschichte der Kunst, S. 119, 128. Über die Nachahmung, S. 13.

Diese Priorität des Geistes als des Quells der Ideale ist zwar auch ein Erbstück Platos und Shaftesburys; aber vor allem ist es doch wohl der deutsche Zug des großen Ästhetikers, der hier durch die Griechenbotschaft hindurchbricht. Winckelmanns Biograph glaubt zu bemerken, daß er eine Zeitlang unter dem Eindruck der italienischen Gestalten von dieser Anschauung zurückgekommen sei; und Justi ist so weit Kind seiner Zeit, um sie zu den metaphysischen Kartenhäusern zu zählen oder sie in die Rumpelkammer der Metaphysik zu verweisen[1].) Unbegreiflich genug; denn mag alles an Winckelmann historisch geworden sein: durch seine Lehre vom Ideal reiht er sich den klassischen deutschen Geistern ein. Weder Kant noch Schiller, weder Herder noch Schelling sind ohne ihn zu verstehen. Aber gerade der letztgenannte zeigt, daß der Gegensatz von Natur und Ideal in der spekulativen Philosophie aufgehoben werden konnte durch eine völlig idealistische Deutung der Natur, und bestätigt so Justis eigne Bemerkung, daß die Wege des „rechten" Naturalismus eigentlich direkt zum Idealismus führen.[2])

Und da also die Idealisierung durch die Kunst eigentlich nichts anderes ist, als die Fortführung der wahren Absichten der Natur bis in ihre letzte Verwirklichung, so können wir in zwei Richtungen bei Winckelmann die Lehre von der „Chiffreschrift der Natur" ausgeprägt finden: einmal in den mannigfachen physiognomischen Andeutungen seiner Kunstbetrachtung[3]), sodann in der eben ausführlich erörterten ethisch-ästhetischen Ideensymbolik. Es tritt dazu ein drittes, das nicht minder charakteristisch ist. Winckelmann ging in seiner Lehre vom Ausdruck über die Darstellung des Seelisch-Affektiven noch hinaus, und für unser modernes Gefühl zu weit hinaus. Darin war er ein Kind seiner intellektualistischen Zeit, wenn er selbst allgemeine Begriffe künstlerisch zu bilden hoffte und so sein Leben lang der Allegorie warm das Wort redete.

Auch diese Theorie ist für ihn nichts Zufälliges. H. v. Stein hat mit Recht hervorgehoben, daß der Begriff des Ideals das Typische, Gattungsmäßige mit umfaßt. Dieses „Ideelle", dies Allgemeine, wie es schon Aristoteles in seiner Theorie der

[1]) S. 154, 170.

[2]) A. a. O., S. 147. Noch deutlicher geht dies aus dem vorzüglichen Abriß hervor, den Justi S. 176 f. von dem „System" Winckelmanns entwirft.

[3]) Vgl. z. B. Kunstgeschichte, S. 121 ff. Justi 153, 158.

Dichtung gefordert hatte, bildet ebenso einen Bestandteil des Kunstwertes wie die geistige Höhe. Sofern nun die Allegorie bloß Begriffliches darstellt, ist sie Wiedergabe des Allgemeinen durch individuelle, konkrete sinnliche Figuren und Bilder.[1]) Das ist die Chiffreschrift der Natur[2]) in ihrer am meisten intellektualistischen Bedeutung. Bedenken dagegen verhehlte sich Winckelmann selbst nicht: „Unsere Zeiten sind nicht mehr allegorisch wie das Altertum, wo die Allegorie auf die Religion gebauet und mit derselben verknüpfet, folglich allgemein angenommen und bekannt war."[3]) Und nicht nur dies: „Die Allegorie würde endlich aus allen Gemälden Hieroglyphen machen."[4]) Deshalb beschränkt er die Allegorie — abgesehen von den ästhetischen Forderungen der Einfalt, Deutlichkeit und Lieblichkeit — mit den Griechen auf diejenigen Zeichen, die ein wahres Verhältnis zu dem Bezeichneten haben.[5]) „Die Natur selbst ist der Lehrer der Allegorie gewesen, und diese Sprache scheint ihr eigner als die nachher erfundenen Zeichen unserer Gedanken: denn sie ist wesentlich und gibt ein wahres Bild der Sachen, welches in wenig Worten der ältesten Sprachen gefunden wird, und die Gedanken malen ist unstreitig älter als dieselben schreiben."[6]) In solchen Gedankengängen haben wir den Ursprung der Gleichnisse von der Schrift und den Hieroglyphen der Natur. Aber wir sehen daraus noch mehr: die Allegorie ist nur ein Spezialfall der „Bezeichnung" überhaupt, ihre Theorie fällt daher unter die allgemeine ästhetische Zeichentheorie. Auf diese haben wir also in unserem Zusammenhang einen kurzen summarischen Blick zu werfen, wobei wir die Funktion der Zeichentheorie in der Logik (ars characteristica des Leibniz) und Sprachphilosophie (Lockes Essay, Buch III) nicht berühren.

Die ästhetische Zeichentheorie hat zur Voraussetzung die Nachahmungslehre der Aristoteles und Batteux. Wenn alle Kunst auf Nachahmung der Wirklichkeit beruht, so muß diese Nachbildung in bestimmten Medien (wie Herder später sagte) erfolgen, deren einzelne Modifikationen und Elemente als

[1]) „Die Allegorie ist, im weitläufigsten Verstande genommen, eine Andeutung der Begriffe durch Bilder, und also eine allgemeine Sprache, vornehmlich der Künstler." Versuch einer Allegorie für die Kunst 1766, S. 2.

[2]) Natur verstehe ich für die Zeit nach Winckelmann in dem weiteren Sinne, wonach sie auch den materiellen, sinnlichen Teil der Kunst mitumfaßt.

[3]) Allegorie, S. 22. [4]) Über die Nachahmung, S. 81.

[5]) Nachahmung 136. [6]) Allegorie S. 3.

Zeichen anzusehen sind. Farben, Umrisse, Gebärden, Worte sind solche Zeichen. Sie zerfallen in zwei Hauptklassen, in natürliche und willkürliche oder künstliche; zu den letzteren ist vor allem, nach Lockes Theorie, die Sprache zu rechnen: alle Wortkünste beruhen auf künstlichen, konventionellen Zeichen. Diese naheliegende Theorie wurde in England vor allem von Harris vertreten, in der zweiten Abhandlung seiner 1744 erschienenen „Three treatises, concerning art; music, painting and poetry; happiness"; in Deutschland führte sie zuerst G.F. Meier im 2. Bande seiner „Anfangsgründe der schönen Wissenschaften" näher aus.[1]) Fortgebildet wurde sie von der ganzen nachfolgenden Ästhetik, besonders aber von Lambert in seiner Semiotik[2]), Lessing, Herder und Mendelssohn.[3]) Auch Humboldt, der seine ersten ästhetischen Studien an Harris machte, behält sie durchgängig bei. Fast bei allen den genannten aber erstreckt sich diese Zeichentheorie nicht nur auf die Kunst, sondern auch auf die Natur selbst, und dann wird die sinnliche Erscheinung als „Zeichen" eines geistigen Gehaltes betrachtet. So erklärt schon Meier in dem Abschnitt über die „Schönheit der Zeichen" die „beste Welt" für ein ungemein fruchtbares Zeichen Gottes, „weil sie ungemein viele Vollkommenheiten Gottes bezeichnet," ein Leibnizischer Gedanke, dessen Nachwirkung wir schon oben in einer Äußerung Jacobis fanden. Und ebenso machte Meier darauf aufmerksam, daß die Natur die Leidenschaften durch Veränderungen in dem Körper bezeichne, wie denn überhaupt ihre Zeichen am besten ausgearbeitet, am schönsten und vollkommensten seien.[4])

Auch diese Theorie also ordnet sich der großen Gedankenströmung des Symbolismus ein. Wir haben ihre Ursprünge bei Shaftesbury und Leibniz gezeigt, und es erübrigt nur noch darauf hinzuweisen, daß in demselben Geiste auch die Spinozaerweckung erfolgt, die mit den 80er Jahren des Jahrhunderts beginnt; denn auch in seinem System,

[1]) Bd. II, 1749, S. 609, § 513, Bd. III, S. 333 ff. Vgl. Sommer, Geschichte der Psychologie und Ästhetik, S. 40, 56.

[2]) Sommer, S. 158 ff.

[3]) Vgl. J. Goldstein, Moses Mendelssohn und die deutsche Ästhetik, S. 54 ff.

[4]) Auf die erkenntnistheoretische Bedeutung dieser Zeichentheorie und ihre Entwicklung von Locke über Condillac, Bonnet bis zu den Ideologen und Degérando hin, gehe ich hier nicht ein, weise aber besonders auf die Erkenntnistheorie des Ästhetikers Hemsterhuis hin, nach dem wir die ganze Wirklichkeit überhaupt nur in einem System von Zeichen besitzen.

besonders, wenn es so ästhetisch ausgedeutet wird, wie Herder und Goethe es im Gegensatz zu Jacobis strengerer Interpretation taten, folgt aus der Identität der ausgedehnten und der denkenden Substanz zuletzt ein Spiegelungsverhältnis, auf Grund dessen die eine als Symbol der andern angesehen werden kann.

Es ist hier nicht der Ort, um diese Gedanken in alle Einzelheiten der Entwicklung weiter zu verfolgen. Ich deute daher nur mit wenigen Strichen an, wie sich Herder, Lavater, Mendelssohn, Engel, Moritz und Schiller zu dem Problem stellen, weil diese Männer für Humboldt von besonderer Bedeutung geworden sind.

Herder ist ein Schüler von Winckelmann und Shaftesbury zugleich. Es sind des ersteren Einflüsse, wenn er sich schon 1766 die Frage vorlegt: „Ist die Schönheit des Körpers ein Bote von der Schönheit der Seele?“[1]) Auch Platos „Phädrus“ schwebt ihm vor. Seine Antwort auf diese Frage aber weicht in einem charakteristischen Sinne von Winckelmann ab. Er gibt zu, daß die Linienschönheit, die sog. Statuenschönheit, auf eine Anlage zur moralischen Schönheit hinweise; sie deute einen regelmäßigen Geist an, sie gebe Kunde von der Seelenschönheit, die auf Gesundheit, Munterkeit und Feuer im Denken, auf einem empfindbaren und gefühlvollen Herzen, auf moralischer Güte beruhe. Aber ist eine solche schöne Seele schon der Inbegriff der moralischen Güte? Diese Frage verneint Herder mit Entschiedenheit. Es gibt eine Seelenstärke und Seelengröße, die weit über die Regelmäßigkeit in der geistigen und leiblichen Bildung hinausgeht. Er nimmt Gedanken Schillers und Humboldts vorweg, wenn er gerade dem männlichen Geschlecht weniger eine schöne, als eine starke, edle und große Seele zuschreibt. Derartige physiognomische Schlüsse von der Schönheit auf die Moralität fangen ihn also nicht: unsere Einbildungskraft entdeckt in den Gesichtszügen mehr, als die Natur meistens in sie gelegt hat. Aber — so schließt er mit einer skeptischen Wendung gegen Winckelmann — „warum will ich den andern aus dem süßen Traume aufwecken, wenn dieser ihn vergnügt?“ Wenn wir uns diesen Gegensatz ganz verdeutlichen, so finden wir, daß seine eigentliche Wurzel gar nicht auf dem ästhetischen, sondern auf dem ethischen Gebiet liegt: der geniale Führer von Sturm

[1]) W. W. I (Suphan), S. 43 ff.

und Drang findet die Vollendung der Seele nicht nur im stoischen Gleichmaß, sondern auch in Kraft, Feuer und Leidenschaft. Das Menschentum Winckelmanns ist ihm zu eng: er will mehr Leben und mehr Inhalt; erst an zweiter Stelle kommt ihm die Form.

Um so beachtenswerter und doch zugleich verständlich ist es, wenn wir diesen selbständigen Kopf, der gleichviel Kritik wie Begeisterung in sich hegte, drei Jahre später schon viel tiefer in den Winckelmannschen Bahnen erblicken. In dem „Ersten Kritischen Wäldchen" definiert er die vollkommene Schönheit ganz nach dessen Vorgange: „Sofern die Seele durch den Körper wirken soll, ist's die hohe griechische Ruhe."[1]) Aber er nüanziert diesen Gedanken unter der Einwirkung der Lessingschen Idee vom fruchtbarsten Augenblick: „Körperliche Schönheit ist noch nicht befriedigend; durch unser Auge blickt eine Seele, und durch die uns vorgestellte Schönheit blicke also auch eine Seele durch. In welchem Zustande diese? Ohne Zweifel in dem, der meinen Anblick ewig erhalten, der mir das längste Anschauen verschaffen kann. Und welches ist der? Kein Zustand der faulen Ruhe, der gibt mir nichts zu denken: kein Übertriebenes im Ausdrucke: dies schneidet meiner Einbildungskraft die Flügel: sondern die sich gleichsam ankündigende Bewegung, die aufgehende Morgenröte: die uns zu beiden Seiten hinschauen läßt, und also einzig und allein ewigen Anblick gewährt."[2])

Und nun gleichsam die dritte Potenz: die „Plastik" von 1778 fließt über von solchen Gedanken; hier erst leuchtet Shaftesburys eigenartige Identitätslehre deutlich hervor;[3]) aber die Forderung der Harmonie verdrängt auch hier nicht die andere Forderung nach Leben und Bewegung. So wagt Herder die große, kühne Gleichung: „Die ewigen Gesetze der menschlichen Schönheit sind metaphysisch und physisch, moralisch und plastisch völlig dieselben."[4]) Ganz mit Shaftesbury erklärt er: „Nur die Bedeutung innerer Vollkommenheit ist Schönheit";[5]) sie ist Durchschein, Form, sinnlicher Ausdruck der Vollkommenheit zum Zwecke, wallendes Leben; Aufgabe der Plastik ist es, die Seele, die den Körper durchhaucht, im Körper

[1]) W. W. III, 80, vgl. 169. [2]) III, 81.
[3]) Außerdem steht diese Schrift stärker als jede andere unter dem Banne der ästhetischen Zeichentheorie.
[4]) VIII, 66. [5]) VIII, 56.

darzustellen. Seine Schönheit ist nichts anderes als Form der Gesundheit, des Lebens, der Kraft, des Wohlseins. Wir erfassen sie durch Sympathie, d. h. durch Versetzung unseres ganzen menschlichen Ichs in die durchtastete Gestalt. Er dankt es Winckelmann, daß er diesen spezifisch-griechischen Sinn neu unter uns erweckt habe, daß er, wie sie, die schöne Form in ihrer Wahrheit zu sehen lehrte. Denn „nur die Formen können wir treu, ganz, wahr, lebendig geben, die sich uns also mitteilten, die durch den lebendigen Sinn in uns leben."[1]) Und nun versucht er in lückenloser Reihenfolge eine geistige Auslegung der einzelnen Körperteile.[2]) Auch hier begegnet uns wieder durchgängig die charakteristische Analogie mit der Schrift, die eine Auslegungsgabe fordert.[3]) „Es ist die natürliche Sprache der Seele durch unsern ganzen Körper, die Grundbuchstaben und das Alphabet alledessen, was Stellung, Handlung, Charakter ist und wodurch diese nur möglich werden."[4]) Der eigentlichen Physiognomik gegenüber verhält er sich ablehnend; besonders von den Nachbetern Lavaters, die seinen Blick, Geist und Herz nicht haben, denkt er gering.[5]) Und noch weniger will er von der abstrakten Allegorie etwas wissen; denn „die bildende Natur hasset Abstrakta", sie kennt nur Individualitäten, und jede Allegorie stellt im Grunde doch nichts anderes als ein Individuum dar. Wenn er also eine Allegorie kennt und anerkennt, so ist es eben die, die durch jene eigenartige Chiffreschrift der Natur gegeben ist, wodurch sie uns nötigt, Körper durch Seele zu interpretieren. „Ich kann sagen, daß bildende Kunst eine beständige Allegorie sei, denn sie bildet Seele durch Körper, und zwei größere ἄλλα kann's wohl nicht geben, insonderheit, wenn man die Philosophen der Gelegenheit (*Occasionalisten*) und der prästabilierten Harmonie um Rat fragt. Der Künstler hat das Vorbild von Geist, Charakter, Seele in sich und schafft diesem Fleisch und Gebein: er allegorisiert also durch alle Glieder."[6])

In dieser Auffassung des psychophysischen Problems wurde Herder auch durch Kants kritische Bedenken nicht irre gemacht, wie die „Kalligone" (1800) beweist, die jedoch für unsern Zusammenhang nicht in Betracht kommt. Es steckt hinter Herders Ästhetik der Plastik ein ganz anderes metaphysisches Lebensgefühl, das mit gleichwertigen Ansprüchen

[1]) VIII, 25. [2]) 45 ff. [3]) Vgl. S. 4, 43, 50, 68, 191, 197.
[4]) S. 58. [5]) S. 40, 55, 67. [6]) 79 f., 36, 38.

dem ethischen Dualismus Kants entgegentritt und mit ihm nach Ausgleichung ringt. Wir haben bereits gesehen, daß in Humboldt durchaus beide Strömungen lebten, und die Frage liegt nahe, ob ein ebenso direkter Einfluß Herders vorliegt, wie wir ihn für Kant nachgewiesen haben. Nun hat Humboldt Herders Schriften unzweifelhaft früh kennen gelernt;[1]) trotzdem findet sich, wenigstens über diese Grundanschauung, in den gleichzeitigen Zeugnissen nirgends ein Wort der Übereinstimmung oder Kritik. Humboldts Urteile über Herder sind im übrigen, bis auf ein charakteristisches über seine Geschichtsphilosophie, das wir später mitteilen werden, objektiv und wohlwollend; er hat ihn als Dichter geschätzt und über seinen Charakter nicht anders gedacht als Schiller oder Goethe. Erst ein ganz spätes Urteil zeigt uns, daß er gerade in dem Punkte des Symbolismus sich mit Herder verwandt fühlte, und mag dies nun eine nachträgliche Einsicht sein oder für die frühesten Eindrücke gelten, so ist es interessant genug, um es hier einzufügen. „Herder kann jede Art der Beurteilung", schreibt er am 6. Oktober 1833 an die Freundin, „ruhig erwarten. Er ist eine der schönsten geistigen Erscheinungen, die unsere Zeit aufzuweisen hat..... Besonders weiß er das Geistige unnachahmlich schön, bald mit einem wohlgewählten Bilde, bald mit einem sinnigen Worte in eine körperliche Hülle einzuschließen, und eben so die sinnliche Gestalt geistig zu durchdringen. In diesem symbolischen Verknüpfen des Sinnlichen mit dem Geistigen gefiel er sich auch selbst am meisten, bisweilen, obgleich selten, treibt er es bis ins Spielende."[2]) —

Wir kommen zu Lavater. In ihm entwickeln sich diese symbolischen Gedanken nach einer andern, speziellen Seite hin, die zur Ästhetik in weniger naher Beziehung steht als zur Psychologie und Charakterologie. Physiognomische Träumereien hat die Menschheit immer gehegt; sie hat stets die Neigung gehabt, körperliche Eigenschaften moralisch und psychologisch auszulegen. Von dem griechischen Physiologus, der in jedem Tiere menschliche Charaktereigenschaften symbolisiert findet, bis zu Otto Weininger hin ist dies Gebiet der Spielraum für die seltsamsten wie für die zartesten Träume

[1]) Schon 1785/6 (W. W. VII 2, S. 372) wird Herders Preisschrift „Über den Ursprung der Sprache" erwähnt, die für Humboldts spätere sprachphilosophische Ideen unbedingt den ersten Ausgangspunkt bedeutet.

[2]) An eine Freundin, 540 ff., 494 f. — Ein Anklang an Herder: W. W. I, 340. Auch die Abhandlung „Vom Erkennen und Empfinden" scheint gewirkt zu haben.

gewesen. Es mag sein, daß auch der Sinn für die Fabeldichtung, der in Gellert, Lichtwer, Lessing blühte, mit diesem Sinn für das Sinnlich-Sittliche zusammenhängt. Was nun die Physiognomik in ihrer engeren, auf die Menschen bezogenen Bedeutung betrifft, so hat Lavater auch darin manchen Vorgänger gehabt, aber wohl kaum einen, der an Sensibilität, psychologischem Genie und moral sense sich mit ihm messen konnte, mochte er auch bisweilen der Phantasie zu sehr die Zügel schießen lassen.[1]) Und nicht nur er selbst war eine ausgeprägte Individualität, sondern rings um ihn, unter Sturm und Drang, wuchsen die differenziertesten Charaktere empor, jeder einzelne eine Welt für sich und in seiner Eigenart sich selbst ein Problem, das er lieber als jedes andere sich von den Freunden deuten ließ. Jede Renaissancebewegung ist verbunden mit einem unendlich gesteigerten Bedürfnis nach psychologischem Verstehen. Während aber die italienische Renaissance verhüllt einhergeht, lauernd und listig, kennzeichnet die deutsche Sturm- und Drangzeit eine sentimentale Offenheit, die sich selbst analysiert und andern zur Analyse darbietet. Deshalb der ungeheure Briefwechsel jener Tage; deshalb aber keiner ungeheurer als der Lavaters. Denn er war ein Virtuose in der Kunst individueller Behandlung und ästhetisierender Seelsorge, zudem stets aufgelegt und bereitwillig für physiognomische Rätseldeutung.

Die kritischen Bedenken, die sich in Fülle gegen die Physiognomik erheben, kommen für uns nicht entfernt in Betracht. Wir reihen sie hier nur der allgemeinen symbolistischen Bewegung ein und versuchen sie aus ihrem Zusammenhang zu verstehen. Lavater war kein Theoretiker. Selbst seine Programmschrift enthält keinerlei Herleitung, sondern nur eine Aufzählung nach Art eines Speisezettels. Wenn wir aber die im Hintergrunde liegende Ideenrichtung zu rekonstruieren suchen, so ergibt sich als sein Ausgangspunkt die Zeichentheorie in dem weiteren Sinne, wie wir sie oben berührt haben. Die Charakterdeutung beim Menschen ist ihm nur ein Spezialfall der allgemeinen Zeichendeutung, zu der z. B. die Tierphysiognomik, die medizinische Semiotik, die Mimik etc. gehören. Die Voraussetzung für diese Konzeption ist natürlich

[1]) Vgl. Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie 2. Aufl. Bd. I, S. 480 ff. — Lavater selbst gibt in der Programmschrift „Von der Physiognomik" 1772, S. 189, ein Verzeichnis der Physiognomisten, das 42 Namen umfaßt.

der Glaube daran, daß die Natur immer nach allgemeinen Gesetzen handelt und daß diese „Sprache der Natur" mit zu ihnen gehört. Lavater will also nicht einzelne Schicksale aus der Gesichtsbildung herauslesen, sondern durch Beobachtung und Vergleichung, durch empirische Induktion und die Methode der Ausschließung sich der inneren individuellen Beschaffenheit nähern, die „charakteristischen Zeichen verstehen lernen" und klassifizieren. Er steht also mit seinen Plänen nicht nur ganz in der Gesamtanschauung der Zeit, sondern er faßt auch den möglichen Begriff einer neuen Wissenschaft. Freilich, um diese Wissenschaft auch wissenschaftlich zu behandeln, fehlte es ihm ganz an methodischer Schärfe. Erst die neuere Biologie hat diese Pläne wieder aufgenommen.[1]) —

Von nun an verbinden sich Winckelmanns und Lavaters Interessen. Zwei Gelegenheitsaufsätze von Mendelssohn bieten dafür ein Beispiel. Der eine, seinem Nachlaß entstammende, führt den Titel „Zufällige Gedanken über die Harmonie der inneren und äußeren Schönheit", und muß um dieselbe Zeit entstanden sein, wo er im „Deutschen Museum" seine „Bemerkungen zur Physiognomik" veröffentlichte, also um 1778.[2]) Wir finden hier bekannte Gedanken wieder, so die Zeichentheorie und die Unterscheidung von bloßer Linienschönheit und Ausdrucksschönheit. Auf die letztere kommt es an. Mendelssohn will beweisen, daß es kein absolutes Ideal der Schönheit geben könne, weil es kein absolutes Charakterideal gibt. Vielmehr beruht jeder Charakter auf einer „Mischung und dem Verhältnisse der Kräfte und Fähigkeiten". In jedem muß daher ein Hauptzug hervorstechen, dem alle übrigen Eigenschaften als Nebenzüge untergeordnet sein müssen. Demgemäß geht er nun die Charaktere und den Ausdruck der einzelnen griechischen Göttergestalten durch, um diesen Satz zu beweisen. Es ist nicht unmöglich, daß dieser physiognomische Überblick aus dem „Deutschen Museum" Humboldt bekannt geworden ist. Nicht nur die psychologische Grundauf-

[1]) Im Erfurter Kreise wurde, wie erwähnt, ebenfalls Physiognomik getrieben. Der Koadjutor Dalberg gibt in seiner Akademierede „Von Bestimmung des moralischen Wertes" 1782 das Gesamturteil ab: „Physiognomik deutet ziemlich sicher auf ursprüngliche Anlage, sehr zweideutig auf gegenwärtige Neigung und Gefühle der Seele. Der fürtreffliche Lavater wird dies selbst einräumen."

[2]) Goldstein, a. a. O. S. 94 hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Jahreszahl 1755 bei dem ersten Aufsatz falsch sein muß. Er ist abgedruckt W. W. IV, 1. S. 46 ff.

fassung, z. B. die Zurückführung der Individualität auf ein Mischungsverhältnis, kehrt bei Humboldt wieder; sondern er befolgt auch in seinem Aufsatz „Über die männliche und weibliche Form" dieselbe seit Winckelmann modern gewordene Methode psychologisch-physiognomischer Exemplifikation.

Neben Mendelssohn stellt sich unmittelbar Humboldts einflußreichster Lehrer Johann Jacob Engel. Gerade in den entscheidenden Jahren seiner Einwirkung auf Humboldt verfolgte er das psychophysische Problem, wie wir es bisher entwickelt haben, nach einer besonderen Seite: er untersuchte die psychologischen und ästhetischen Gesetze der Mimik.[1]) Er stellte sie als eine verwandte Wissenschaft neben die Physiognomik: „Ich nenne die Physiognomik eine der Mimik ähnliche Kunst; denn beide beschäftigen sich damit, den Ausdruck der Seele im Körper zu beobachten; nur daß jene die festen bleibenden Züge, woraus sich das Allgemeine eines Charakters abnehmen läßt, und diese die vorübergehenden körperlichen Bewegungen untersucht, die einen solchen und solchen einzelnen Zustand der Seele ankündigen."[2]) Diese Ausdrucksbewegungen sind gleichsam ein Spiegel der Seele, oder ein Schleier, der frei und beweglich genug ist, um uns durch seine leichten Falten hindurch ihre Bildung ahnen zu lassen. Auch bei Engel ist der Zusammenhang mit der allgemeinen ästhetischen Zeichentheorie unverkennbar. Die Gebärden „sind Zeichen, welche die Natur durch geheimnisvolle Bande mit den inneren Leidenschaften verknüpft hat."[3]) Auf dieser letzteren Tatsache beruht die an sie gestellte Forderung der Wahrheit, während sie als bloße sichtbare Veränderungen Schönheit besitzen sollen. Engel läßt aber durchblicken, daß beides wohl nicht voneinander zu trennen sein wird.[4]) Er steht hier ganz auf Winckelmannschem Boden: bloße Nachahmung der Natur reicht nirgends hin. „Werke der Kunst jeder Art müssen als die vollkommensten Produkte der Natur erscheinen, die unter Millionen möglicher Würfe in der Tat einmal fallen könnten, aber nach aller Wahrscheinlichkeit nie fallen werden."[5]) Wenn Winckelmann einen Unterschied zwischen Linienschönheit und Ausdrucksschönheit aufgestellt, schließlich aber doch die erstere als abhängig von der letzteren gedacht hatte, so finden wir bei Engel eine ähnliche Einteilung der Gebärden in malende und ausdrückende.

[1]) Ideen zu einer Mimik, Berlin 1785/6. 2 Bde.
[2]) I, 6. [3]) I, 98 f. [4]) 73. [5]) 16, 19.

Daß nämlich auch die malenden Gebärden nur eine besondere Form des Ausdrucks sind, ergibt sich aus seiner Bestimmung: „Malerei ist mir auch hier wieder jede sinnliche Darstellung der Sache selbst, welche die Seele denkt; Ausdruck jede sinnliche Darstellung der Fassung, der Gesinnung, womit sie sie denkt.“[1]) Diese unscharfe Grenzbestimmung folgt daraus, daß die Gebärden noch weniger als die Physiognomien von ihrer Ausdrucksbedeutung getrennt zu denken sind. —

In den Schillerschen Kreis führt uns die geistvolle Abhandlung von Karl Philipp Moritz „Über die bildende Nachahmung des Schönen“ (Braunschweig 1788), die durchweg den Geist von Shaftesbury und Diderot, daneben den Goethes und Herders atmet. Die Schrift gehört in unseren Zusammenhang, insofern auch Moritz die äußere Schönheit als einen Abdruck der inneren Seelenschönheit gelten läßt. Zugleich aber ist er doch einer der ersten, der bestrebt ist, was für Shaftesbury und Winckelmann eins war: die innere Seelenschönheit (das Edle) und die körperliche Schönheit (das Schöne), auseinanderzuhalten. Diese Sonderung aber hat darin eine Grenze, daß die Schönheit nie einem gewissen Grade innerer Würde geradezu widersprechen darf: „sie darf nie unedel sein.“ Und so bildet schließlich das Edle doch den Mittelbegriff, wodurch „der Begriff des Schönen wieder zum Moralischen hinübergezogen und gleichsam daran festgekettet wird.“ Jene Sonderung ist für uns einmal deshalb von Interesse, weil sie eine kritischere Richtung der Analyse ankündigt, sodann auch deshalb, weil sie Schillers bekannte Distinktionen in den Kalliasplänen unmittelbar beeinflußt. Auch Humboldt muß diese Moritzsche Abhandlung gekannt haben.[2]) Es ist höchst bezeichnend, daß trotz des Fortschritts bei Moritz weder Kant noch Schiller noch Humboldt den Gedanken einer moralischen Chiffreschrift der Natur aufgeben.

Wir werfen noch einen Blick auf den jungen Schiller, vor seiner Berührung mit Kant. Auch er ist von Shaftesbury

---

[1]) S. 79. — Zwei verschiedene Einteilungsprinzipien gehen hier durcheinander, nämlich dasjenige, das dem Unterschiede der Linienschönheit und Ausdrucksschönheit zu Grunde liegt, und — da doch die bloß malenden Gebärden bereits auch einen geistigen Inhalt „ausdrücken“ — die Unterscheidung des Denkinhaltes von den begleitenden Gefühlsqualitäten.

[2]) Einen Anklang an ihre Ideen möchte ich schon Januar 1789 (Dtsch. Rdsch., Bd. 66, S. 240) in der Wendung finden: „Immer sind in der physischen und moralischen Welt die Extreme aneinandergeknüpft.“

beeinflußt, zu dem sich Herders ästhetische Schriften gesellen.[1]) Schon seine ersten medizinischen Arbeiten galten dem geheimnisvollen Problem des psychophysischen Zusammenhanges. Er teilt 1780 durchaus die physiognomischen Ideen der Zeit, ja er nimmt sie in ihrem vollen ethischen, ästhetischen und psychologischen Sinne. So nennt er es „ein bewundernswürdiges Gesetz der Weisheit, daß jeder edle und wohlwollende Affekt den Körper verschönert, den der niederträchtige und gehässige in viehische Formen zerreißt."[2]) Er verfolgt, wie der dauernde Affekt in den Jugendjahren dem Gesicht endlich einen perennierenden Ausdruck gibt; aber in Lavaters Ideen findet er nur weitschweifige Schwärmerei. Es ist Shaftesburys Geist, der in Schillers Enthusiasmus nachwirkt und ihn mit Sympathie für das ganze Universum erfüllt. Von Winckelmanns Hauch berührt, finden wir ihn in Mannheim bei Betrachtung des Antikensaales. Wie jener deutet er die einzelnen Göttergestalten nicht nur ästhetisch, sondern auch moralisch und psychologisch. „Der Mensch brachte hier etwas zustande, das mehr ist, als er selbst war."[3]) So bekennt er schließlich, daß „Tugend und Schönheit nur Schwestern der nämlichen Mutter" seien, und scheidet mit dem Bewußtsein, durch den Genuß dieser erhabenen Kunst in sich selbst moralisch veredelt zu sein. Am reinsten aber spricht sich diese Gedankenwelt, die ihren Ursprung nicht minder in Leibniz als in Shaftesbury hat, in der „Theosophie des Julius" aus, die wohl schon lange vor 1786 entstanden war und dann in den „Philosophischen Briefen" so seltsam mit den Dokumenten der ersten Kantkrisis verschmolzen wurde. „Das Universum ist ein Gedanke Gottes..... Also gibt es für mich nur eine einzige Erscheinung in der Natur, das denkende Wesen. Die große Zusammensetzung, die wir Welt nennen, bleibt mir jetzo nur merkwürdig, weil sie vorhanden ist, mir die mannigfaltigen Äußerungen jenes Wesens symbolisch zu bezeichnen. Alles in mir und außer mir ist nur Hieroglyphe einer Kraft, die mir ähnlich ist. Die Gesetze der Natur sind die Chiffern, welche das denkende Wesen zusammenfügt, sich dem denkenden Wesen verständlich zu machen — das Alphabet, vermittelst dessen alle Geister

[1]) Ich zitiere seine philosophischen Schriften nach dem 11. und 12. Bande der Cottaschen Säkularausgabe und verweise allgemein auf die ausgezeichnete Einleitung von Oskar Walzel.

[2]) XI, S. 72. [3]) S. 106.

mit dem vollkommensten Geist und mit sich selbst unterhandeln."[1]) Ist es auch die Stimme des Enthusiasmus, die in diesen metaphysisch-mystischen Träumen wiederklingt, so bedeuten sie doch etwas Bleibendes in Schillers Lebensgefühl. Es sind dieselben Gedanken, die in seinem „Kallias" unter der Formel: „Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung" wiederkehren, die er in „Anmut und Würde" unter der Einwirkung Kantischer Ethik nach zwei besonderen Richtungen hin spezifiziert, kurz die die ganze Art bestimmen, in der er dann die Kritik der Urteilskraft metaphysisch verstand: Schönheit und Moralität entspringen aus derselben mütterlichen Wurzel. —

Wir haben somit diesen historischen Exkurs bis zu dem Punkte geführt, an dem die Lehre von der „Chiffreschrift der Natur" in den Zusammenhang der klassischen Denkweise eingreift. Diese selbst in ihren wesentlichen Beziehungen können wir erst in Verbindung mit der ästhetischen Anschauung der Kant, Schiller, Humboldt darstellen. Nur andeutend weisen wir darauf hin, daß zwei Tendenzen in Kants Behandlung dieser Lehre durcheinandergehen: die metaphysisch-dogmatische und die subjektiv-kritische.[2]) Einmal tastet Kant durch die Natur hindurch nach einer objektiven Grundlage des Schönen; die Vernunft hat ein Interesse daran, daß die Natur ihren Ideen gegenüber nicht gleichgiltig organisiert sei, sondern daß ein übersinnliches Substrat durch sie hindurchleuchte. Hier also ist der kritische Philosoph selbst mit der Auslegung der „Chiffreschrift der Natur" beschäftigt. Er faßt die Natur symbolisch auf, ja er geht so weit, ihrem bloßen Reiz moralische Deutungen unterzulegen, die selbst Humboldt an der Grenze der Schwärmerei findet.[3]) Dann aber verlegt er diesen ganzen Zusammenhang streng kritisch wieder in das Subjekt zurück: die Verwandtschaft des Schönen und Guten folgt ihm dann allein aus einer subjektiven Assoziation, die ihrerseits auf der Ähnlichkeit der subjektiven Reflexionsmaxime beruht. Diese führt in der Kunst zu der symbolischen Hypotypose der Vernunftideen, vermöge deren das Moralische in ästhetischen Symbolen am Sinnlich-Materiellen ausgeprägt wird. Kants spekulative Nachfolger haben diese transszendentale Bedenklichkeit nicht geteilt: sie folgen den metaphysischen Bahnen Herders und Goethes: die Natur wird ihnen zu einer Selbstdarstellung des Geistes. Das alte Gleichnis

[1]) S. 117 f. (von mir gesperrt).
[2]) Vgl. K. d. U., § 42 und § 59.
[3]) W. W. I, 171.

von der Schrift, den Chiffern und Hieroglyphen ist den Schelling, Novalis, Schlegel usw. durchaus geläufig. Die Symbolik des Weltalls ist ihnen das gleiche Prinzip wie die Symbolik der Kunst, und diese wieder fließt ihnen zusammen mit der Symbolik der Religion.[1]) Unmöglich aber wäre es, Schellings oder Hegels Ästhetik und Identitätsphilosophie voll zu verstehen, ohne ihr Werden an dieser Linie von Plato zu Shaftesbury, Leibniz, Winckelmann und Kant zu verfolgen.[2])

Wenn wir diese ganze Darstellung der Metaphysik eingereiht haben, und nicht der Ästhetik, so wollten wir schon dadurch hervorheben, wie tief dieses Erlebnis des psychophysischen Zusammenhanges in dem Grundlebensgefühl der Zeit wurzelt. Wir suchen hier vergeblich nach der strengen Auseinanderhaltung psychologischer und physischer Betrachtung, an die uns die Probleme der modernen Naturwissenschaft und Psychologie gewöhnt haben. Und so finden wir auch in Humboldts Stellung zur Physiognomik im weitesten Sinne eine dauernde Inkonseqenz, die uns gerade durch ihre Unbegreiflichkeit lehrreich sein muß. Erst Lotze hat mit der Mythologie des Bildungstriebes und der Lebenskraft, und dadurch mit der ganzen halbpsychologischen Naturinterpretation aufgeräumt, die dann, durch Fechner auf eine kritischere Grundlage gestellt, sich neue und sichrere Bahnen suchte. Schon Kants strenger Naturbegriff hätte ja eigentlich vor der Neigung bewahren müssen, das Physische und Psychische in eine Identität verschwimmen zu lassen. Wie schwankend trotzdem das Denken der Zeit in diesem Punkte blieb, beweist Humboldts eigne unbestimmte Auffassung von dem Verhältnis beider Reiche.

Die Erfahrung, daß die sinnliche und die geistige Natur des Menschen innerlich zusammenhängen — diese echt platonische Einsicht —, und die Ineinssetzung beider durch den ästhetischen Sinn, wird in alle Ewigkeiten der Liebende am tiefsten durchleben. Humboldt mit seinem feinen Sinn für

---

[1]) Vgl. Ricarda Huch, Die Blütezeit der Romantik, S. 337: „Symbolische Kunst.“ — F. Schlegel, Minor a. a. O. III, 361, 371.

[2]) DieAbhängigkeit dieser ganzenSymbolik von bestimmten ethischen Anschauungen, wie ich sie hier angedeutet habe, tritt besonders in Schellings Rede „Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur“ W. W. VII, S. 310 hervor, wo an Stelle des Winckelmannschen Stoizismus die Humanitätsethik proklamiert wird. Vgl. auch Schelling, W. W. V, 246.

das Plastische der organischen Natur mußte mehr als jeder andre in diesem platonischen Geiste lieben.[1]) „Seit dem ersten Morgen, der mich an Deiner Seite in der Laube beglückte," schreibt er am 13. Dezember 1790 an die Geliebte, „ahndete ich's, daß in Dir ewig jede geistige Gestalt sich aus der Hülle der sinnlichen Schönheit entwickelt und jede ewig in sie nur zurückkehrt. Und daran erkenne ich Dein Wesen, darum würde Dein Anblick mir des Lebens wohltätigster Genuß sein, wenn mich nicht Deine Liebe beglückte etc."[2]) Und ein andermal entwickelt er es ihr ganz im Gewande strenger Theorie, daß eben „dies Verschweben des Geistes in den Sinn durch die Empfindung der Schönheit" der wahre Charakter der Menschheit sei. „Aber in so wenigen Menschen gibt es ein Band, dies zu verknüpfen. Sie sehen das Geistige bloß in toten, konventionellen Zeichen, im Wort und Ton, und ahnden in der Sinnenwelt nichts, wovon Form und Gestalt und Farbe nur Bild, nur Art ist, zu erscheinen."[3]) Mit diesem Organ nun, dessen Zentrum der Sinn der Liebe ist, faßt er die ganze Welt auf; ja er kann sich ohne diese Art zu sehen keinen hochstehenden Menschen denken. Deshalb gehört die Entwicklung dieses Sinnes mit in seine Theorie der Bildung zur Humanität. „Das ewige Studium dieser Physiognomik der Natur bildet den eigentlichen Menschen." Auf diesem Organ für das geheimnisvolle Band zwischen Sinnlichem und Unsinnlichem beruhen alle wahrhaft aus dem Wesen des Menschen entsprungenen Systeme; freilich auch die sinnlosesten Schwärmereien. Das aber spricht er mit Entschiedenheit aus, „daß, auch um den ruhigsten Denker zu bilden, Genuß der Sinne und der Phantasie oft um die Seele gespielt haben muß." So ist ihm denn auch der platonische Gedanke, den er bei Friedrich von Dalberg erneuert fand, daß geistiges und körperliches Zeugen schließlich auf eine identische Kraft zurückwiesen, eine wohlbegründete Theorie.[4])

Im Gedankenaustausch mit Körner entwickelte er dann diese Ideen in einer ähnlichen Richtung, wie Schiller in „Anmut und Würde". Vor allem unterschied er das Schöne vom Charakteristischen. Charakteristisch ist eine äußere Erscheinung, wenn sie an etwas Unsinnliches assoziativ erinnert; schön aber, wenn die unsinnliche Idee in ihrer Totalität mit

[1]) Schlesier I, 285 ff. [2]) I, 322. [3]) I, 220 f. [4]) W. W. I, 169 ff.

der Erscheinung eins geworden ist. Ebenso folgte er in der Theorie der Mimik und Musik dem Unterschiede zwischen Ausdruck und Malen, den Engel aufgestellt hatte. Überall liegt der Gedanke zugrunde, daß das Intelligible des Charakters einer sinnlichen Darstellung (Symbolisierung) fähig sei; er ist es auch, der die Voraussetzung für das Problem der Horenaufsätze bildet. In ihnen begegnen uns die alten Wendungen von „Schrift" und „Spiegel" des Gedankens, vom Durchleuchten der Freiheit durch die Natur wieder. Die sinnliche Harmonie des Baues ist ein Ausdruck für die sittliche Harmonie des Charakters.[1]) Mit Herder findet er in dem unterscheidenden physiognomischen Merkmal des Menschen, im aufrechten Gang, einen Hinweis auf seine Freiheit. Mit Winckelmann spricht er von dem „Ideal einer geistigen Natur", das in der Juno sinnliche Gestalt angenommen habe. Denn nur wo der totale und ideale Charakter durch die Gestalt hindurchleuchtet, findet er Schönheit. Alle Wiedergabe des bloß Zuständlichen, ohne jene Harmonie, gehört zum Ausdruck, zum Charakteristischen; eine Kunst, die allein auf das gerichtet ist, was Friedrich Schlegel gleichzeitig als das „Interessante" bezeichnete, kann er, wie dieser, nur als eine niedere Stufe gelten lassen.[2])

Es scheint aber, als hätten Kants kritische Bedenken sich nach jenen Aufsätzen, die man „transszendent" genommen hatte, wieder mächtiger in ihm geregt. Wenigstens sträubt sich etwas in ihm dagegen, die physische Bildung als unmittelbare psychologische Erkenntnisquelle zu benutzen. Man könnte sagen, daß er 1796/7 von der Theorie der Wechselwirkung zu der des Parallelismus übergeht. Man gerät, wie er einsieht, leicht in schwankende Unbestimmtheit, wenn man das Körperliche und Geistige gegenseitig durcheinander erklären oder erforschen will.[3]) Trotzdem läßt sich die Physiognomik nicht absolut ablehnen; der Zusammenhang drängt sich zu sehr auf, und im täglichen Leben machen wir unwillkürlich Gebrauch von ihr. Man muß nicht zur Wissenschaft machen wollen, was immer Kunst bleiben wird; am wenigsten ist von Lavaters und Campers geometrischer Methode etwas zu erhoffen.[4]) Die allein haltbare Methode, um die physiognomischen Tatsachen für die Psychologie zu verwerten, ist die, daß man

[1]) I, 313 f., 331, 342. [2]) I, 363 ff., 346, 349.
[3]) W. W. II, 67. Vgl. schon 1794 an Körner S. 27.
[4]) II, 79.

die rein physische Beschaffenheit systematisch studiert und dann erst die so gewonnenen Einsichten mit den rein psychologisch gewonnenen vergleicht.[1]) Man studiere und vergleiche also die mechanische Lage der Körperteile, die eigentümliche Natur der physiologischen Verrichtungen und die pathologischen Eigentümlichkeiten. Man nehme den ästhetischen Eindruck auf den Beobachter hinzu. Wenn aber Humboldt diesen vier Gesichtspunkten einen fünften: den Charakterausdruck, zugesellt, so schweift er damit von der streng physischen Betrachtung ab. Oder richtiger gesagt: der Begriff der physischen Beschaffenheit bei Humboldt ist zu weit und unklar, wenn wir ihn an dem Maßstab unsrer jetzigen Auffassungen messen, und eben dadurch wird die vorsichtige Beschränkung auf die rein physische Seite, die Fernhaltung unmittelbarer psychologischer Deutung methodisch wertlos. Im Grunde bleibt er dogmatischer Anhänger der Physiognomik, und die eigentümliche Interpretation, in der wir Körper durch Seele auslegen, bleibt von ihm unergründet, wenn er auch ihren ursprünglich ästhetischen Charakter erkennt.[2])

Gleichwohl liegt seinem physiognomischen Interesse ein richtiger und interessanter Gedanke zugrunde, der in seinem ersten Brief an Goethe über das Museum der Kleinen Augustiner noch schärfer herauskommt. Auch hier verfolgt er zuletzt einen psychologischen Zweck; aber auch hier wehrt er sich gegen die unmittelbare Deutung der Physiognomie, wie sie in den niederen Formen der Menschenbeurteilung angewandt wird. Er will die Physiognomik zu einem Teil der höheren Menschenkenntnis machen, wie sie der Philosoph und der Künstler braucht. Er will die Gesetzmäßigkeit erkennen, die der organischen Gesichtsbildung zugrunde liegt. Er fragt sich, welche Züge überhaupt in einem Gesicht miteinander verbunden auftreten können und welche sich ausschließen; er forscht nach den abweichenden Eigentümlichkeiten der Nationen und Jahrhunderte. So möchte er die Physiognomik ganz in das Feld der Naturbeobachtung hinüberziehen, und es kündigt sich darin dasselbe Interesse an, aus dem heraus er in Jena bei Loder Anatomie gehört hatte. „Nicht als moralische Hieroglyphen, sondern als reine Naturformen muß man die Gesichtsbildungen betrachten." Ja er dringt sogar bis zu der Einsicht vor, daß sie überhaupt nicht aus der unmittelbaren Einwirkung geistiger

[1]) So schon I, 349 Anm. [2]) II, 78 ff.

Kräfte erklärt werden dürfen, sondern ganz und gar aus den allgemeinen Gesetzen der körperlichen Natur. Und da er selbst zweifelt, daß man hier bis zu letzten Gesetzen vordringen könne, will er sich damit begnügen, Typen aufzustellen. Aber auf alles dies soll dann doch das Studium des Ausdrucks folgen; es soll nach der Bedeutung dieser Hieroglyphen geforscht, ihr Verhältnis zu dem konstanten inneren Charakter bestimmt werden. Und für diese völlig neue Aufgabe gibt er auch hier noch keinen anderen Führer an als das ästhetische Gefühl, das ja natürlich durch diese wissenschaftliche Vorbereitung geläutert und berichtigt sein mag, das aber seine eigne Interpretationsmethodik fordern würde. Denn es ist kein Zweifel, daß nicht das anatomische Interesse Humboldt auf dies Gebiet treibt, sondern die Hoffnung, von hier aus in das Geheimnis der individuellen Organisation, die immer ein psychophysisches Ganzes ist, einzudringen. Kein andrer konnte wohl diese Tendenz so voll würdigen wie Goethe, für den auch der Mensch psychologisch und anatomisch eine einheitliche Struktur bedeutete.[1]) Kein andrer ebenso hat von vornherein diese Eigenart Goethes und ihren Zusammenhang mit seiner künstlerischen Natur so fein erkannt wie Humboldt. Schon damals begriff er, wie er es 1830 deutlich aussprach, daß Goethe als Dichter sich zur bildenden Kunst hinwenden mußte, und diese Einsicht ist einer der wesentlichsten Punkte in seinem Verständnis von „Hermann und Dorothea". Goethes Dichtung strebt danach, durch das enge und arme Medium der Sprache dennoch die plastische „Chiffreschrift der Natur" zu erreichen. Das ist das Wesen der Goetheschen Poesie: „Sie ist mit dem Stile der bildenden Kunst eng verschwistert und benutzt zugleich alle ihr selbst durch Bewegung und Ausdruck eigentümliche Vorzüge. Die Gedanken und Empfindungen, welche sie schildert, sind nur die Seele seiner Gestalten, dienen nur, ihnen Leben und Sprache einzuhauchen." Dem entspricht nun aber auch das umgekehrte Verhältnis: „Indem wir nur diesen Gestalten zuzusehen glauben und überall Bewegung und Umrisse vor uns erblicken, werden wir dennoch eigentlich nur von ihrem innern geistigen Wesen gerührt; wir fühlen unsren Busen lebhafter, als bei einem andern Dichter bewegt, dringen tiefer in unser Inneres ein, werden reiner und menschlicher gestimmt. Jene Gestalten scheinen uns jetzt

[1]) II, 345 ff.

nur der zartgebildete Körper der Seele, die so lebendig aus ihnen hervorstrahlt.“[1]) In diesem Urteil prägt sich nicht nur Humboldts Glaube an die innere Verwandtschaft aller Künste aus, sondern das Organ seines Weltverständnisses überhaupt. Es bezeichnet den ästhetischen Wurzelpunkt seiner Metaphysik.

Zwei Wege sind von hier aus denkbar: der Weg einer immer strengeren Scheidung des Physischen und Psychischen. Er führt über Lotze zu Fechner und der modernen Psychophysik. Und der Weg der ästhetischen Intuition, die Geistiges und Körperliches allenthalben ineinandersieht. Er führt zur Identitätsphilosophie der Schelling, Schleiermacher, Hegel; auch Humboldt ist ihn in seiner zweiten Periode gegangen. Wie dieser identitätsphilosophische Standpunkt in der deutschen Geistesgeschichte vorbereitet worden ist, glauben wir an dem Faden der Lehre von der „Chiffreschrift der Natur“ gezeigt zu haben.

[1]) II, 214 f.

5. Kapitel.

Humboldts Metaphysik in der zweiten Periode.

Wenn wir von Humboldts Metaphysik in der Zeit seiner Abhängigkeit von Kant sprachen, so meinten wir damit gewisse gefühlsmäßige Gesamtanschauungen, wie sie halb unbewußt am Grenzrain des künstlerischen und wissenschaftlichen Weltverständnisses entstehen. Sie sind in der Jugend nur gleichsam skizzenhafte Linien, angedeutete Möglichkeiten, die leicht und zart das Weltbild umschließen. Im Alter aber grenzen sie den Sinn des Lebens mit festen Strichen ab, und der ganze intellektuelle Ertrag, der als Produkt einer Individualität und der Wirklichkeit entsteht, spricht sich in solchen Geistesschöpfungen aus. Das Streben nach Konstanz der Auffassung, nach rationalem Zusammenhang und fester Lebensregelung vereint sich in ihnen mit einem architektonischen Sinn, der die Einzelheiten zum Ganzen fügt und sie zu einem Gesamtbilde abrundet. Da sie mit den persönlichen Wurzeln des Lebens verwachsen sind, gelten sie nicht mehr als Möglichkeiten von ästhetischem Werte, sondern als gegründete Wahrheiten von abschließender Bedeutung.

Wir nähern uns dieser Altersmetaphysik Humboldts; wir suchen die Verbindungsstraßen, die ihn von Kant zur Identitätsphilosophie geführt haben. Früh mußte ihm auf diesem Wege Fichte begegnen. Es fragt sich, ob er seiner Leitung gefolgt ist, oder wo sonst die Keime zu suchen sind, die Humboldt in Rom so merklich in die Nähe der romantischen Philosophie führen. Ehe wir also diesen seinen Endstandpunkt — denn er wird mit unerheblichen Veränderungen in die dritte Epoche mit hinübergenommen — im Zusammenhang darstellen, erörtern wir die beiden genannten Vorfragen.

I. Wir dürfen Humboldts Verhältnis zu Fichte nicht einseitig nach den Äußerungen beurteilen, die im Briefwechsel mit Goethe und Schiller darüber fallen. Humboldt nahm in seinen Urteilen diesen beiden überragenden Männern gegenüber stets gewisse Rücksichten; er bequemte sich teilweise ihrer Denkart an, wie wir es oben schon bei Erörterung der Beziehungen Humboldts zu den Romantikern gefunden haben. Nun erschien Fichte bei seinem ersten Auftreten in Jena allgemein als eine imponierende Natur. Seine starke Persönlichkeit, seine sittliche Forderung der völligen Übereinstimmung mit sich selbst, reihten ihn dem Kreise der echten Idealisten ein. Zudem war er damals ein Apostel der Humanität in einem Sinne, der den Goethe und Schiller verwandt erscheinen mußte: auch er wollte, da die Natur die Individuen alle einseitig gebildet hatte, eine möglichst vielseitige Ausbildung und sah das Mittel dazu in der menschlichen Gesellschaft als der Wiege aller Kultur. Auch er stellte das Gesetz auf: „Bilde alle deine Anlagen vollständig und gleichförmig aus, soweit du nur kannst!" So konnte Schiller Fichtesche Momente in seine eignen Erziehungsgedanken aufnehmen. Ja er berief sich gerade in diesem Punkte der Humanitätstheorie auf ihn und glaubte in seinem Sinne zu sprechen, wenn er den Satz aufstellte: „Jeder individuelle Mensch.... trägt, der Anlage und Bestimmung nach, einen reinen idealischen Menschen in sich, mit dessen unveränderlicher Einheit in allen seinen Abwechselungen übereinzustimmen die große Aufgabe seines Daseins ist."[1]) Es darf vermutet werden, daß Humboldt 1794 unter den Zuhörern der Vorlesungen „Über die Bestimmung des Gelehrten" gewesen ist, denen dieser Gedanke entstammt. Er hat sich eine Zeitlang mit dem Gedanken getragen, die Buchausgabe dieser Vorträge zu recensieren. Beides mag wohl der Anlaß sein, daß Fichte sich auf ihn als einen Jünger berief, obwohl der Philosoph bei seinem starken Bedürfnis, Schule zu machen, gar zu gern Keime seiner eignen Gedanken auch den heterogensten Geistern zuschrieb.[2]) Auch im Hause Fichtes ist Humboldt damals gewesen, und wir besitzen ein ausführliches Gesamturteil über ihn in einem Briefe an Brinckmann vom 3. November 1794: „Fichte, den ich zwar, seines ungeheuren Arbeitens wegen, wenig sehe, aber um seines großen spekulativen Kopfs willen, außerordentlich bewundere, hat

[1]) W. W. XII, 11. Vgl. auch S. 46, 52.
[2]) Leitzmann S. 55 ff., 178.

diese Messe einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten herausgegeben, die Sie notwendig lesen müssen. Wenn man abrechnet, daß sie nicht durchaus gut geschrieben sind (sie sind ebenso abgedruckt, wie sie gehalten worden sind), und daß einige jugendliche Deklamationen den Leser stören, so wird man außerordentlich gute Ideen und viel neue Ansichten finden. Von seiner Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre ist nunmehr auch der theoretische Teil gedruckt. Etwas Scharfsinnigeres, vielleicht auch Spitzfindigeres, hat es vielleicht noch nie gegeben. Auch möchte ich nicht entscheiden, ob das System, das er aufstellt, sich als richtig wird erhalten können. Es scheint nämlich sich nach einem absoluten Idealismus hinzuneigen, und ein gewisser Dr. Weishuhn allhier, der sonst Fichtes vertrauter Freund gewesen ist und ein sehr tiefer Kopf sein soll, ... soll, wie es heißt, schon dagegen schreiben. Aber wenn selbst dieser Gegner Recht hätte, so wäre es doch immer ein hoher Genuß, einen solchen Geist in einem so scharfsinnigen und durchaus konsequenten System zu betrachten, und gewiß werden auch — die Sache stehe noch so schlimm — einzelne Seiten der Philosophie gar sehr dadurch gewinnen."

Schon im folgenden Jahre aber änderte sich die Stimmung. Die Veranlassung gab Schillers Konflikt mit Fichte, der zwar aus Redaktionsangelegenheiten hervorging, aber tiefer im Wesen der beiden Männer wurzelte. Schiller und Humboldt erkannten jetzt den ganzen Vernunftstolz des Philosophen, seinen unduldsamen Rigorismus und den völligen Mangel an Sinn für die positive Seite der Individualität. Humboldt ergriff die Partei Schillers, so daß der letztere damals glauben durfte, ein wohlwollendes, anerkennendes Briefurteil Körners über Fichte würde dem Freunde s c h m e r z l i c h ans Herz greifen.[1]) Dazu kam Goethes Spott über das Ich und Nicht-Ich, auf den Humboldt im Gespräch und Brief scherzend einging.[2])

Aber wir haben schon erwähnt, daß die Pariser Eindrücke Humboldt Veranlassung gaben, sein persönliches Verhältnis zu Fichte, das doch nie feindlich gewesen zu sein scheint, freier zu bekennen. Von 1798 an hat er seine Schriften näher studiert und auch die Nachricht, die er in Madrid von Goethe empfing, daß Kant das Fichtesche System für unhaltbar erklärt hätte, vermochte ihn darin nicht irre zu machen. Es

[1]) Leitzmann, 202. [2]) An Goethe, 7, 54, 278.

ist bezeichnend, daß in der Vergleichung der französischen mit der deutschen Philosophie zum ersten Mal der entscheidende Begriff seiner späteren Metaphysik auftaucht: der Begriff der innern Geistesform oder Geisteskraft. Er beruht auf dem Glauben an etwas Ursprüngliches und Unvermitteltes, das seine Heimat im Geiste hat, an etwas, das nicht auf bloß mechanischem Wirken beruht, sondern auf der synthetischen Funktion des Geistes oder einer „Tathandlung". Es ist kein Zweifel, daß all diese Gedanken, wie er sie in dem langen Brief an Jacobi entwickelt, durch die Fichtesche Philosophie bestimmt sind. Noch reiner als bei Kant tritt ihm bei diesem Denker die Idee einer ursprünglichen, willensmäßigen Produktion des Ich entgegen, auf der alle menschlichen Werte beruhen. Dieses innere Prinzip des Lebens vermißt er bei den Franzosen; daher die Äußerlichkeit ihrer Kunst und Weltansicht. Jetzt wagt er Goethe zu bekennen, daß die Metaphysik die Basis alles Denkens sei, und daß er an der Haltbarkeit des Fichteschen Systems noch nicht verzweifle.[1]) Im Sommer 1800 studiert er es aufs neue, und sein Gefallen nimmt zu. „Sein Naturrecht ist wirklich ein großes Werk, und auch der Stil hat eine originelle Stärke." Er mußte dieses Werk lieben, denn es führte jene individualistischen Gedanken, die er selbst 1792 ausgesprochen hatte und die doch der Widerschein seiner eigensten Natur waren, bis in ihre letzten philosophischen Zusammenhänge zurück; es machte den Versuch, das Prinzip der Individualität und ihre Rechte aus dem Wesen des vernünftigen Geistes selber zu deduzieren, und trieb dabei den politischen Individualismus bis auf die äußerste Spitze, die von da an nicht mehr übertrumpft werden konnte. Bog doch Fichte selbst in seinem nächsten politischen Werk in einen ebenso radikalen Staatssozialismus um. Diesen Weg vermochte Humboldt nicht mitzumachen: er hat den „Geschlossenen Handelsstaat" mit aller Energie abgelehnt. Und ebenso vermochte er sich mit der gleichzeitigen Schrift über die „Bestimmung des Menschen" nicht zu befreunden. Er fand darin ein willkürliches Spielen mit dem Begriff des Ich, und dies ist der Punkt, wie wir sehen werden, an dem seine Fichtekritik beginnt.[2]) Wir dürfen bei alledem nicht vergessen, daß er das innere Gefüge des Fichteschen Systems nicht mehr so als Lernender in sich aufzunehmen vermochte, wie er das

[1]) S. 153. [2]) An Goethe, 172.

Kantische in dreifacher Lektüre sich zu eigen gemacht hatte. Er hielt sich an die Grundzüge und an den Geist des Ganzen. In Berlin traf er dann den Urheber der Ichlehre persönlich wieder; ja es scheint, daß er in seiner Wohnung verkehrt hat.[1]) Vielleicht war der „große Freund", der Humboldt in diesen Tagen erklärte, überzeugt zu sein, daß er (Humboldt) die Fichtesche Philosophie nicht verstehe, daß man ihm dies aber verzeihen könne, weil er sonst mancherlei Kenntnisse hätte und Philosophie nicht sein Fach wäre — vielleicht war dieser Freund Fichte selbst. Humboldt hat sich dadurch nicht abhalten lassen, in Rom weiter über Fichtes Ausgangspunkt nachzudenken; er hat dann 1810 wieder, so oft er konnte, seine Berliner Vorlesungen über die Wissenschaftslehre besucht, und es ist bekannt, was er als Unterrichtsminister persönlich zu Fichtes Bestem getan, wie er ihn in den Angelegenheiten der Universitätsgründung gehört hat und wohl nur durch Rücksichten auf Wolf abgehalten worden ist, ihm auch in der wissenschaftlichen Deputation eine einflußreiche Stelle zu gewähren.

Wir haben den Punkt bereits angedeutet, an dem sich Humboldt mit Fichte in Übereinstimmung fühlt; aber wir müssen ihn noch näher bestimmen. Unsre Darstellung seiner Beziehungen zu Kant muß gezeigt haben, daß die Art, wie Kant das Objekt „postuliert oder schließt", Humboldt im Grunde niemals befriedigt hat. Schließlich blieb dann doch die gegenständliche Welt ein bloßer Schein; anders vermochte er Kants Phänomenalismus nicht zu deuten. Nun fand er bei Fichte den Versuch, bis auf den Einheitspunkt von Subjekt und Objekt zurückzugehen, d. h. bis in jene letzte Tiefe des Geistes, in der beide noch nicht durch den Akt der Reflexion auseinandergetreten sind. Humboldt ist von der Wahrheit dieser ursprünglichen erkenntnistheoretischen Identität überzeugt. Auch er glaubt an das ursprüngliche Einssein von Sukjekt-Objekt, und Haym hat sehr treffend gezeigt, welche Bedeutung gerade diese Theorie für seine spätere Sprachphilosophie gewann.[2]) Sie ist in der Tat der Koinzidenzpunkt im Denken beider. Alles übrige an der Wissenschaftslehre bezeichnet Humboldt als hohl. Aber eins an ihr fesselt ihn, und er hat dies, noch ehe er Schelling kennen lernte, von Rom aus

[1]) Dies und das folgende beruht auf einem Brief an Brinckmann vom 20. Dezember 1801.

[2]) 458 ff.

in einem Briefe an Schweighäuser mit aller Deutlichkeit entwickelt: „Fichte geht doch von einem wirklichen Akt der innern Reflexion aus, und dieser Akt liegt eigentlich allem seinem Philosophieren zum Grunde. Dieser Akt ist bei ihm im Praktischen, da er seine Theorie ganz auf den praktischen Teil gründet, und es hat mir immer geschienen, als verstünde er eigentlich darunter die innige und empfundene Überzeugung von der durch und mit der menschlichen Natur selbst gesetzten Unabhängigkeit des Ichs vom Nicht-Ich, eine Überzeugung, die, da sie eigentlich kein Wissen sein kann, sich nur als W o l l e n zu zeigen vermag. Dieser kräftige Grund ist, dünkt mich, allem, was Fichte schreibt, untergebaut, daher kommt aber auch freilich teils die Unbegreiflichkeit, teils die Leerheit seines Systems."[1]) Denn jener einzig reale Akt ist und bleibt ein unbegreifliches Wunder. Alles übrige aber, nämlich die Wechselabhängigkeit des Ich und Nicht-Ich bei ihrer scheinbaren radikalen Selbständigkeit wird nun in Phänomenalität, in Schein aufgelöst. Dennoch findet er in der Aufdeckung der Tatsache, daß im Menschen ein solcher Funken aus einer anderen Welt lebt, zugleich das unverlierbar Große und das echt Deutsche der Fichteschen Lehre. „Dies eben scheint mir das Kriterium jeder echten Philosophie, ob sie ihn [jenen Funken] dem Auge heller zeigt oder verdunkelt und verhüllt." So hat denn auch Humboldt, wie wir sehen werden, jenen Urakt des Geistes ganz so wie Schelling mit in sein eignes Denken übernommen. Nur strebte er danach, ihn aus seiner abstrakten Unfruchtbarkeit zu befreien und näher mit dem Leben in Verbindung zu setzen.

Aus diesem Grunde und trotz all dieser Berührungspunkte mit Fichte ist es nicht möglich, Humboldts eigne Metaphysik aus solchen Einflüssen herzuleiten. Es ist nicht die erkenntnistheoretische Identität von Objekt und Subjekt, von Wissen und Sein, sondern mehr d i e o n t o l o g i s c h e I d e n t i t ä t v o n N a t u r u n d G e i s t, in der sie wurzelt, oder besser gesagt: die Identität des Intelligiblen mit der natürlichen Erscheinungsform. Von hier aus erfolgt Humboldts eigentliche Kritik der Fichteschen Ichlehre. Diesen Spuren müssen wir daher von den leisesten Anfängen an folgen.

II. Bei St. Jean de Luz an der spanischen Grenze umfaßt das Auge das unendliche Meer und die fernen Riesen-

[1]) 6. Juli 1803.

häupter der Pyrenäen zugleich. Dort mag es gewesen sein, wo zuerst kosmogonische Gedanken in Humboldts Seele aufdämmerten. Wieder trat ihm in der Sierra Morena eine große Natur entgegen. Gleichzeitig erwartete er die Geburt eines Sohnes. Da zog — noch in der Form poetischen Gefühls — das Problem durch seine Seele: der Mensch im Zusammenhang des Alls. Wie begreiflich, löst diese Landschaft halb pantheistische Gedanken in ihm aus. Staunend umfaßt sein Blick den unendlichen Gürtel der Welten; staunend sucht er dies „zahllose Wirken" zu ergründen, und voll Sehnsucht taucht er sich in dies flammende Meer strahlender Schönheit. Und doch findet er nirgends in dieser Welt die Gottheit; an ganz andrer Stelle liegt der Punkt, wo er sie sucht und erfaßt: dies alles wirft ihn zurück in seinen eignen Busen. Nicht in den luftigen Wolken und nicht im Äther thront Gott: „Ihn zeuget des Manns tiefer Gedanke sich selbst." Hier also, in der Tiefe des eignen Busens, liegt der Punkt, an dem der Mensch die Tiefe des Weltzusammenhanges faßt. Nur in der Selbstversenkung offenbaren sich die wirkenden Kräfte. Sie ist die „Nacht des einsam empfundenen Urseins", aus deren Dunkel doch der Funke des Lichts hervorsprüht; aus ihr hervor quillt auch — schon damals regt sich dieser Grundgedanke Humboldts, — die Sprache, diese vollendetste Selbstdarstellung des Geistes. Halten wir diesen Punkt fest: in der schweigenden Tiefe der Individualität allein liegt für Humboldt der Zugang zu den „Müttern". Aber dazu tritt nun als Ergänzung der Gedanke, daß der individuelle Geist sich von hier aus umschaffen müsse „nach des Alls unendlichem Urbild." Er soll seine einsame Enge erweitern dadurch, daß er so viel wie möglich vom Universum zu erfassen und in sich zu versammeln strebt:

„Immer mit allen Vermögen umschling des Geists und des Herzens,
Was im unendlichen All mächtig die Kräfte dir regt,
Daß, in der einsamen Brust, befruchtet von zeugender Fülle,
Stets die empfundne Natur neu sich gestalte in dir."

Diese beiden Seiten des Gedankens gehören zusammen, und sie fordern als Verbindungsglied, daß die intelligible Grundlage, die in der Natur in Erscheinung tritt, mit dem Ursein des menschlichen Geistes verwandt ist.[1])

Humboldt hat denn auch in der Beschreibung seiner spanischen Reise diesen vermittelnden Gedanken ausgesprochen, und zwar bezeichnet er hier, alte Anschauungen fortführend,

[1]) Alte W. W. I, 379 ff.

die intelligible Kraft, die gleichmäßig hinter der Natur und dem Menschen liegt, als einen Bildungstrieb: Allenthalben strebt der Trieb zur Form aus dem geheimnisvollen Dunkel hervor und überwindet den Stoff. Wie die Pflanze nach Leben ringt, so auch der Mensch: „Denn auch in ihm streitet ein formloser Stoff, ein unbestimmtes Streben und ein unbestimmter Trieb mit dem ordnenden Gedanken und der gestaltenden Anschauung; auch in sich begreift er diese Elemente nur einzeln, und nur der Einbildungskraft ist es gegeben, sie wenigstens auf Augenblicke zu ihrer ursprünglichen Einheit zu verknüpfen."[1]) Wir sehen hier zum erstenmal den Humanitätsgedanken ausdrücklich in einen metaphysischen Zusammenhang gerückt. Und wir sehen zugleich, wie diese Metaphysik unmittelbar auf romantische Anschauungen und auf Schellings Verknüpfung der Transscentendalphilosophie mit der organischen Naturphilosophie zusteuert.

Noch aber ging Humboldt seine eignen Wege. Die zeitgenössische Metaphysik, soweit er sie selbst vom Hörensagen kannte, schien ihm zu abstrakt, zu lebensfern und zu hohl.[2]) Auch war er der deutschen philosophischen Literatur durch seine Reisen und die veränderte Richtung seines Interesses halb abgestorben. So schuf er sich seine eignen Anschauungen, wie er sie für die Auffassung der gegenwärtigen und geschichtlichen Realitäten brauchte. In dem Brief an Schweighäuser, der die Kritik der Fichteschen Philosophie enthält (Rom, 6. Juli 1803), legt er sich die Frage vor, ob es nicht möglich wäre, „ein metaphysisches System zu gründen, an das sich die Fülle des Lebens und das reale Dasein näher und enger anschlösse", eine „große, der ernstesten Untersuchung würdige Frage". Er blieb dabei nicht stehen, sondern griff diese Arbeit mit eignen Händen an. Die Resultate, zu denen er gelangte, — „unreife Ideen" freilich — legte er in einem großen Brief an Brinckmann vom 22. Oktober 1803 nieder, der für die Kenntnis seiner Entwicklung von der allerhöchsten Bedeutung ist. Er selbst empfindet die tiefe Veränderung seiner Denkweise: „Die Ideen, in denen sich in jedem Menschen das Letzte zusammenknüpft, und die man also wenigstens reine Metaphysik nennen kann, haben sich bei mir seit einiger Zeit beträchtlich verändert,

[1]) III, 116 f., ähnlich schon I, 346.
[2]) An Goethe 86, 188. An Brinckmann, Madrid, 5. XII. 99. An Schweighäuser, 105.

und ich bin beinah zu einem ganz andern System gekommen, und zu einem, bei dem ich mehr Übereinstimmung mit andern hoffen darf. Sonst pflegte ich mich in eine einzige Individualität einzuspinnen und die ganze Welt in sie gleichsam aufzunehmen; jetzt scheinen sich mir alle im Ganzen der Menschheit zu verlieren, und das einzige, was ich hier vermisse, ist der bestimmte Begriff dieses Letzten des Letzten."[1]) Von den beiden Begriffen also, die von jeher die Pole seines Denkens bildeten: Individualität und Humanität, empfängt jetzt der zweite das Schwergewicht. Ihr inneres Beziehungs- und Ergänzungsverhältnis ist nicht verändert; aber der zweite, der Begriff der Menschheit, wird jetzt zu einer metaphysischen Realität hypostasiert. Und hierin besteht die eigentliche Wandlung, nicht in einer Verschiebung des Ausgangspunktes. Er tadelt Fichte, daß er die wirklichen Ichs eliminiert und ein chimärisches absolutes Ich zum Anfang macht. In Wahrheit ist das erste immer ein individuelles Bewußtsein, und das letzte ist das absolute Ich — dasselbe, was Humboldt als Begriff der Menschheit bezeichnen würde. Mit allen Fasern seines Daseins treibt es ihn hinaus aus der abgeschlossenen Enge der Individualität. „Ich fühle, und zwar auf tausend der verschiedensten Manieren, die Unzulänglichkeit Eines (menschlich) intellektuellen Wesens, und auf ebensoviele Manieren das Zusammengehören aller, daß ich davon getrieben werde — nicht, denn das ist wieder ein unrichtiger Begriff, auf ein All - Eins, sondern auf eine Einheit, in der aller Begriff von Zahl, alles Entgegensetzen von Einheit und Vielheit untergeht." Er will diese Einheit weder pantheistisch als Gottheit, noch kosmisch als Welt, Universum, Weltseele bezeichnen, sondern bleibt bei dem stehen, was das nächste ist: „Diese Einheit ist die Menschheit, und die Menschheit ist nichts andres als ich selbst. Ich und Du, wie Jacobi immer sagt, sind durchaus Eins und dasselbe, ebenso ich und er und ich und sie und alle Menschen." Schon in diesem Zusammenhange bedient er sich des Gleichnisses, das uns in der Abhandlung von 1807/8 wieder begegnet: Die Erscheinungswelt ist gleichsam ein vielseitig geschliffener Spiegel, in dem sich die einfache Idee in einer Vielheit von Bildern bricht.[2]) Alle Individuation ist daher nur Erscheinung, und das Wesen der Metaphysik be-

[1]) Von mir gesperrt. [2]) III, 216.

steht eben in der Ahnung der unvergänglichen, numerischen Einheit.

Soweit die Grundkonzeption. Der veränderten Metaphysik entspricht auch eine veränderte Methode. Ist das Metaphysische wirklich das letzte und höchste, so kann man es nicht finden, indem „man auf die Welt und sich Verzicht tut und ein Wort hascht und auswickelt, oder ein Gefühl, was kein Gefühl, und eine Anschauung, die keine Anschauung ist, wie die Fichtesche." Mit einem solchen abstrakten, erfahrungsfremden Apriori läßt sich nichts machen; das Apriori im Gegenteil muß auf das Ganze und Volle gehen: „Das wahre Apriori müßte, glaube ich, die Kraft im Menschen sein, die den eigentlichen, aber [oder?] vollen Menschen reproduziert, aber ohne Anwendung auf diesen oder jenen Gegenstand, und als bloße Energie. Denn ich nehme drei Stufen der menschlichen Energie an: bloß beobachten und sammeln; aus dem Beobachteten und Gesammelten Ideen ziehn; die Ideen sich assimilieren. Dies letzte nenne ich den Menschen produzieren oder reproduzieren, denn das gilt gleich. Nur aus der in Einen Strauß gebundenen Summe aller Erfahrungen und Genüsse, aller Gedanken und Empfindungen, aller Geburten des Genies und Bestrebungen des Willens kann der Gedanke hervorgehen, der eine Erweiterung der wahren Metaphysik ist, und an die Stelle des Abgezogenen und Reinen, den wahren Gespenstern der bisherigen, müssen die menschlicheren und belebenderen Ausdrücke des Allverknüpften, des Ganzen und Vollen treten." Wir treffen Humboldts Sinn, wenn wir dies Apriori, dies lebendige und doch metaphysische Faktum geradezu auch als Idee bezeichnen. Schrieb er dies alles doch an demselben Tage, als er seinem alten Synkantianer Schiller[1]) bekannte: „Das Höchste in der Welt bleiben und sind die — Ideen", Ideen, die immer in der individuellen Gestalt einzelner Menschen, Nationen, Zeiten in die Erscheinung treten, aus ihnen aber mit der ganzen Kraft des Urseins wie eine Flamme herausschlagen.

Und so ist denn diese Metaphysik auch unmittelbar anknüpfbar an die Erfahrung: überall in der Menschheit lassen sich die Ideen aufsuchen, von denen sie regiert wird. Neben diesen „physischen Teil" tritt drittens der ethische, und in ihm gipfelt das ganze System. Da gibt es nicht, wie bei Kant,

[1]) Leitzmann 315.

einzelne Tugenden, an die hinterher ein Gott und eine Unsterblichkeit angehängt wird. Ganz anders ist die Humanitätsphilosophie gerichtet: „Diese Metaphysik befiehlt menschlich zu sein bis ins tiefste Fleisch, alles zu kennen und zu durchsuchen, und alles in echteste Menschheit zu verwandeln; sie schneidet keine Beschäftigung und keinen Genuß ab, aber nimmt von überall alles Kleinliche und Unedle hinweg. Sie braucht keinen fremden Gott und keine verheißene Unsterblichkeit. Wie überhaupt nicht, so kann auch in mir die Menschheit so wenig untergehen als sie entstanden ist, mit der Zahl hebt sich auch die Zeit in ihrem Begriff auf, und da sie alles ist, so ist nichts außer ihr.“ Seltsam! So schließt die Humanitätsphilosophie ab mit einer Hypostasierung des höchsten Begriffs: mit einer Art Religion der Menschheit! —

Humboldt hat also auf selbständigem Wege seine Ideenlehre ausgebildet: sie ist nichts anderes, als die Vollendung der metaphysisch-ästhetischen Direktiven, die in der Kritik der Urteilskraft angedeutet waren: Jede Erscheinung von eigenem Leben, sei es ein menschlicher Charakter, ein Organismus, ein Kunstwerk, ist Darstellung eines übersinnlichen Substrats; oder anders gesagt: jede sinnliche Form ist die Wirkung eines intelligiblen Prinzips. Dieser Gedanke aber, daß es derselbe bildende und formende Geist ist, der in allen Teilen der Natur und der Menscheit in die Erscheinung tritt, ist ein gemeinsamer Grundzug der romantischen Philosophie. Wenn sie danach strebt, das Unendliche im Endlichen zu erfassen, das Unbedingte im Bedingten, so sucht sie überall jene ursprünglichen Funktionen des Geistes, aus denen Fichte zuerst die ganze Wirklichkeit deduziert hatte. Er war es, der den Romantikern die ersten Kategorien lieferte. Schelling bildete ihn dann fort, indem er das Interesse der Natur, d. h. der Organismen, und das Interesse der Kunstorganismen mit in sein System einbezog und gleichzeitig den harten Ichbegriff Fichtes umdeutete. Er brachte so den ganzen lebendigen Geistesgehalt seiner Zeit auf einen intellektuellen Ausdruck. Das beweist nicht nur die schnelle Verbreitung seiner Philosophie, sondern auch die Tatsache, daß ringsum, ganz oder halb unabhängig von ihm, ähnliche Gedanken emporsprießen, — so bei Hölderlin, den Schlegels, Novalis, Schleiermacher und auch Humboldt.

Denn damals, als er die eben wiedergegebenen Gedanken entwickelte, hatte Humboldt noch keine Zeile von Schelling gelesen. Aber er befand sich selbst durchaus im romantischen

Fahrwasser. Er hatte manche romantischen Schriften und Zeitschriften, besonders die der Schlegels, gelesen, und das ganze romantische Wesen wurde ihm zu einem prinzipiellen Problem. Anklänge im einzelnen nachzuweisen, mag schwierig und wenig fruchtbar erscheinen. Wir greifen nur ein bezeichnendes Beispiel heraus: Die Vorrede zu Friedrich Schlegels Gespräch über die Poesie (Athenäum 1800), das Humboldt nachweislich schätzte, zeigt auf gedrängtem Raume eine Fülle von Berührungspunkten: Auch hier der Glaube an eine in allen Wesen gleiche ringende Kraft, die als Sehnsucht nach Wiedervereinigung ins Bewußtsein tritt; auch hier die Analogie mit der Pflanze, die Betonung der Einbildungskraft, das Bild von den Hieroglyphen, die die Eine ewige Liebe und die heilige Lebensfülle der Natur symbolisieren; vor allem aber auch hier der Gedanke einer überall gleichen Vernunft, einer unsichtbaren Urkraft der Menschheit, die sich jedoch beide in unbeschränkten Ansichten aussprechen. Denn der Geist weiß, „daß kein Mensch schlechthin nur ein Mensch ist, sondern zugleich auch die ganze Menschheit wirklich und in Wahrheit sein kann und soll.“[1])

In demselben Brief an Brinckmann also, der die Gesichtspunkte ausspricht, worin er mit der Romantischen Schule sympathisiert, gibt Humboldt auch dem Verlangen nach einem Geiste Ausdruck, der über die neuen Tendenzen mit Kraft, Dreistigkeit und Unparteilichkeit zu räsonnieren wüßte (4. Februar 1804). In der Erwartung, derartiges zu finden, hat er sich Schellings „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ verschrieben. Der nächste Brief vom 31. März 1804 enthält sein Urteil über das eben gelesene Werk und somit seinen ersten Eindruck von Schelling. Wir wissen im voraus, daß er an dieser Philosophie nicht alles schätzen konnte; aber trotz der darin zu Tage tretenden unglücklichen Sucht, alles a priori zu konstruieren, und trotz der lächerlichen Verachtung des Zufällig-Wirklichen las er das Buch „mit unendlichem Vergnügen“. Humboldt stand doch selbständig genug über der bloßen Spekulation, um zu finden, „daß man bei uns in Büchern auf eine Weise spricht, über die man sich untereinander nicht ohne Lächeln ansehen könnte, und die einem selbst bloß im Augenblick des Paroxysmus plausibel ist.“ Trotzdem kam die feste systematische Form, die Schelling

[1]) Minor, a. a. O. II, 338 ff., 371.

der neuen Denkweise zu geben verstanden hatte, Humboldts theoretischem Bedürfnis unzweifelhaft entgegen. Er hat sich dann, wohl auch durch Vermittlung der beiden Literaturzeitungen, näher mit dieser Philosophie vertraut gemacht. Seit Welckers Ankunft mag er sich auch mit diesem in dem Interesse für Schelling und die romantische Denkweise vereinigt haben.[1]) Wenn wir nunmehr dazu übergehen, die Grundlinien seiner Metaphysik, wie sie in den Schriften von 1806 an zutage tritt, im Zusammenhang wiederzugeben, so werden wir oft Spuren Schellingscher Ideen bemerken. Wir schalten dabei jedoch zunächst alles aus, was der Geschichtsphilosophie, Ethik oder Ästhetik im besonderen angehört, und rekonstruieren nur den allgemeinen Rahmen.

III. Humboldt hatte den Bruch mit der transscendentalen Methode vollzogen. Eine Metaphysik, und noch dazu eine an die Fülle des Lebens anknüpfende Metaphysik kann nicht mit der erkenntnistheoretischen Fragestellung Kants beginnen. Sie wird immer eine halb poetische Intuition bleiben, die aus der lebendigen Berührung mit dem Dasein erwächst; für denjenigen aber, der zuvor durch den Standpunkt Kants hindurchgegangen ist, wird diese Begriffsdichtung die festere methodische Form der Spekulation annehmen. Je inniger er überzeugt ist, daß im bloß logischen Verfahren das Lebensrätsel nicht ergründet wird, um so mehr wird er den Erkenntnisgehalt der Dichtung zu rechtfertigen suchen. Dies echt romantische Streben finden wir auch bei Humboldt, und es zeigt uns den Eingang in seine spekulative, philosophische Methode. „Menschheit und Natur" — so lautet sein schönstes und tiefstes Bekenntnis in dem entscheidenden Sommer 1804 — „lassen sich nicht begreifen, wie man es nennt; man kann sich ihnen nur lebendig und durch Aneignung nähern. Nur indem man sich die tausendfachen Gestalten ihres Erscheinens aneignet, ahndet man einigermaßen ihre Unendlichkeit oder fühlt vielmehr, daß sie alles und eins sind. Man lernt dadurch auf den Punkt kommen, von dem aus alles Streitende in den einzelnen Gestalten verschwindet und ihre ganze individuelle Kraft doch rein erhalten ist. Nur auf dieser Ansicht ist es möglich, im eigentlichsten Sinne des Worts über dem wirklichen Leben zu schweben und es doch ganz auszufüllen, und es gehört nichts dazu, als eine recht tiefe Verachtung des Irdi-

[1]) Vgl. R. Kekulé v. Stradonitz, Das Leben F. G. Welckers, Leipzig 1880, S. 102, 111.

schen, das ist umgekehrt nichts zu tun, zu denken und zu betrachten, als der Idee wegen und für sie alles zu wagen und zu leiden, und eine womöglich noch ärgere Verachtung alles Phantastischen, das ist alles sogenannten Idealischen, dem keine echte Erfahrung und Wirklichkeit zu Grunde liegt, um dahin zu gelangen. Ist man aber da, so ist man auch auf dem Punkte, wo alle menschlichen Dinge ihre wahre Gestalt behalten und doch nichts mehr Schrecken und Ekel erregt, der Schmerz selbst durch seine bildende Tiefe zu einer fruchtbaren Arbeit des Gemütes wird, wo aus der vollkommenen Übereinstimmung mit sich selbst eine unbesiegbare innere Heiterkeit hervorgeht, und die kalte eiserne Notwendigkeit selbst nur als eine Macht erscheint, an der man sich und sein Schicksal vollendet. Je mehr man dazu lebendige Gestalten in sich vereinigen kann, je kürzer und leichter ist der Weg, und Erfahrung und Dichtung bleiben daher immer die reichste Quelle des Lebens, weniger sogar durch das, was sie unmittelbar leisten, als durch die rege Stimmung, in die sie versetzen."[1]) Es gilt also, in der immer endlichen und begrenzten, aber auch allein gegebenen Wirklichkeit das Unendliche zu erfassen; es gilt, in der Erfahrung bis auf jenen letzten Punkt zurückzugehen, „wo sich die recht tief empfundene Wirklichkeit in Unendlichkeit auflöst."[2]) Diesen Weg geht die Dichtung; denn sie stellt das Dasein in seiner schrankenlosen Unendlichkeit dar, während es uns in der Erfahrung in seiner schrankenlosen Endlichkeit entgegentritt. Also besteht die höchste Aufgabe darin, die ganze Lebensansicht in eine Dichtung zu verwandeln, in der doch der ganze Kern der Erfahrung und Wirklichkeit unverloren bleibt. In solchen Gedanken spricht sich die innige Verwandtschaft von Philosophie und Dichtung aus. Beide streben nach dem Unendlichen, nach der Idee. Objektiv ist dies Einssein des Endlichen und Unendlichen unmöglich; aber in der erhöhten und begeisterten Stimmung des dichterischen Zustandes wird es uns zugänglich.[3]) Nur in der Ahnung erfassen wir diese allgemeine hohe Symbolik der Welt.

Deshalb müssen nun auch im wissenschaftlichen Verfahren beide Gesichtspunkte miteinander verbunden werden: die einfache Arbeit der Anschauung und des Verstandes — dasjenige, was Schelling das Aufsuchen der Verstandesidentität genannt hatte —, und die Ahnung der Grundkräfte und Urideen. Der

[1]) An Li II, 210 f. [2]) Das. S. 246.
[3]) An Jacobi 78. W. W. III, 149.

Standpunkt der Erfahrungswissenschaften ist nicht zu tadeln; aber er bedarf einer Ergänzung durch die Philosophie. Nun aber darf die Aufgabe der Philosophie nicht als bloße logische Begriffsentwicklung betrachtet werden. Selbst die rechtverstandene Mathematik ist mehr als eine solche Begriffsoperation; auch dies hatte Schelling betont. Wie jede Wissenschaft strebt sie darüber hinaus zum Standpunkt der Spekulation, und erst diese kann als die allgemeine, als die Wissenschaft an sich bezeichnet werden. Eine solche spekulative, sich über die Unzulänglichkeit alles Endlichen erhebende Metaphysik gehört notwendig zur Gesundheit des Geistes. Sie aber muß unvermeidlich bis zu jenem Punkte zurückgehen, wo das Verhältnis von Subjekt und Objekt in seiner reinsten und allgemeinsten Form erwogen wird, und dies ist zugleich der Punkt, an dem Humboldt sich auf den Boden der erkenntnistheoretischen Identität stellt, von der Fichte ausgegangen war, und in der auch Schelling zuletzt seine Wurzeln hat.[1])

Objekt und Subjekt sind an sich eins und dasselbe; erst durch die selbständige Handlung der Reflexion werden sie einander entgegengesetzt. Ich und Du sind nicht bloß sich wechselseitig fordernde, sondern, wenn man bis zu dem Punkte der Trennung zurückgehen könnte, wahrhaft identische Begriffe. Der kosmologische Prozeß wiederholt sich im Menschen: auch er kann sich nur durch Reflexion, d. h. indem er sich als Objekt seinem Subjekt gegenüberstellt, deutlich werden. Ganz so ist die Kraft des Universums ursprünglich nur eine; aber auf der Entwickelungsstufe, auf der wie sie kennen, hat sie sich in eine Vielheit zerspalten müssen, „um sich selbst klar zu werden."[2]) Wir haben also durchaus das Schellingsche Verfahren: aus der ursprünglichen, ungeschiedenen und unbewußten Einheit des Geistes werden dialektisch alle Gegensätze abgeleitet, die das Universum durchwalten. In diesem Prozeß entstehen nicht nur Subjekt und Objekt, sondern auch Natur und Geist differenzieren sich aus ihrer ursprünglichen Identität heraus.

„Natur und Idee ..... sind eins und dasselbe. Natur ist die Idee als wirkende Macht; die Idee die Natur als reflektierter Gedanke."[3]) Dieselbe Naturkraft lebt im Moralischen wie im Physischen. Es ist die Idee, welche die Seele und das Leben der Natur ausmacht. Dieser gefesselte und gebundene

[1]) III, 345 ff. [2]) III, 139, 168, 297, IV, 24, 27 f., 31.
[3]) III, 209, 353, 205.

Geist strebt, ganz wie einst Leibnizens Monaden, zur Klarheit des Bewußtseins zu kommen. Deshalb ist der letzte Zweck des Weltprozesses die Bildung der Individualität, vor allem der menschlichen. Ist doch der Mensch selbst nichts anderes als „eine hell und rein entfaltete Erscheinung des schlicht und einfach Natürlichen." In ihm waltet dasselbe Leben, wie in dem Ursprünglichen, nur in eine andre Klarheit des Bewußtseins gesetzt.[1]) Humboldt scheut sich, dies letztere als eigentlichen Zweck der Weltgeschichte auszusprechen, und auch Schelling hatte es nicht als bewußte Tendenz jedes Entwickelungsstadiums gedacht; aber als innere Triebkraft der Entwicklung gilt es ihnen beiden, und nur so kann diese Konzeption Grundlage der Humanitätsphilosophie werden.[2])

Alles dies mutet uns pantheistisch an, und gewiß ist es die alte Lehre vom ἓν καὶ πᾶν, die hier wiederkehrt: „Alles im Universum ist Eins und Eins Alles, oder es gibt überhaupt keine Einheit in demselben; die Kraft, welche in der Pflanze pulsiert, ist nicht bloß ein Teil, sondern die ganze Kraft der Natur, oder es öffnet sich eine unüberspringbare Kluft zwischen ihr und der übrigen Welt, und die Harmonie der organischen Formen ist unwiederbringlich zerstört."[3]) Die Schöpfung ist ein lebendiges, sich durch eigne Kraft von innen aus gestaltendes Ganzes; überall geht in der physischen und moralischen Natur die einzelne Kraft hervor nur aus der gesamten; diese letztere aber, das allbelebende Prinzip, ist der Geist.[4]) Trotzalledem ist Humboldt kein Pantheist, und dies unterscheidet seinen Standpunkt von dem Schellings. Er hält als Ausgangs- und Beziehungsstelle das individuelle Bewußtsein fest; denn in ihm allein haben wir die unmittelbare Offenbarung der Gottheit. Kantische Reminiscenzen erwachen hier mit entschiedener Kraft: wir, die wir an Bedingungen der Zeit, des Raumes und der Substanzkategorie gebunden sind, können uns das Unbedingte nicht denken. Wir dürfen daher die Gottheit nicht abgesondert von dem Geschaffenen hypostasieren, sondern wir ahnen sie nur in den Kräften, die unerschöpflich allem Geschaffenen beiwohnen: sie selbst wäre gleichsam die Kraft und Gesetzlichkeit an sich. Wie Goethe erkennt also auch Humboldt das All nur in den Einzeldingen: er ist Panentheist, wenn wir seine Auffassung mit einer Formel bezeichnen wollen:[5])

[1]) III, 203. An Li II. 262. [2]) III, 357. [3]) III, 191.
[4]) III, 147, 149, 175, 363. [5]) III, 139.

„Der des Menschen Busen heiß durchglühet,
Hält die Welten auch im ew'gen Gleis,
Und die Funken, die er flammend sprühet,
Fasset keiner Ewigkeiten Kreis.
Neues auch aus seinem Schoß erblühet,
Ohne daß er ahndungsvoll es weiß.
Er auch kennt nur ewig neu Entwinden,
Ringt, im Größ'ren wieder sich zu finden.“[1]) —

Auf diesem Grunde baut sich nun Humboldts Ideenlehre auf. Die Ideen sind die Formen, in denen der Geist in die Erscheinung tritt. Sie sind daher Mittelwesen zwischen der Erscheinung und dem Intelligiblen, obwohl sie gelegentlich rein im letzteren Sinne gedacht werden, in dem sie doch eigentlich nie gegeben sein können; schon deshalb nicht, weil sie die Formen bedeuten, in die sich die einheitliche Kraft des Universums spalten mußte, als sie in die Bedingungen von Raum und Zeit eintrat. Nur so aber vermochte sie ihren ganzen Gehalt darzustellen: der in der Welt sich offenbarende Geist kann daher „durch keine gegebene Menge von Ansichten erschöpfend erkannt werden.“[2]) Aus der Idee werden so Ideen, wie es das Gleichnis vom vielseitig geschliffenen Spiegel ausdrückt. Anders gesagt: die Ideen sind individuelle Symbole der einen Idee. Jedes Individuum ist eine in der Wirklichkeit dargestellte Idee, eine aus dem mütterlichen Reich in Erscheinung getretene Grundkraft. Auch hier finden wir einen Gedanken Schellings wieder, der freilich bis auf Leibniz zurückgeht und der auch Goethe in seiner Naturauffassung vorgeschwebt hat: der Typus in allen Dingen ist derselbe, weil sie alle nur Darstellungen eines Urwesens sind. Ein Typus belebt die ganze Schöpfung. „Die Individualität in jeder Gattung des Lebens ist nur eine von einer unteilbaren Kraft nach einem gleichförmigen Typus ..... beherrschte Masse des Stoffes; und die Idee und die sinnliche Gestaltung irgend einer Gattung von Individuen können beide, jene als Bildungsursach, diese als Symbol zur Auffindung eine der andren hinleiten.“[3]) Der Ausdruck Typus deutet zugleich eine weitere, wichtige Eigenschaft der Idee an, auf die wir mit aller Entschiedenheit hinweisen: sie ist nicht etwas, was von dem betreffenden Individuum selbst mit Bewußtsein gedacht würde, sondern nur die meist unbewußt in ihm waltende Bildungsform. Sie hat daher keinen bewußt teleologischen Charakter, sondern ist als die intelligible causa aufzufassen,

[1]) Alte W. W. I, 357. [2]) III, 167 f. [3]) III, 365 f., 151, 209.

die sich restlos in der Erscheinungswelt auszuwirken strebt und die zureichende Ursache für deren Formen enthält.

Dieses Wirken der Idee aber findet nicht statt ohne Widerstand. Wie Humboldt in seiner Kantischen Zeit überall in der Welt den Kampf der Form mit dem Stoffe gesehen hatte, so findet er jetzt einen Zwiespalt zwischen der Idee und ihren Erscheinungsbedingungen. Erst nach gewaltigem Ringen vermählt sich das Unsichtbare mit dem Sichtbaren zur Darstellung. Deshalb erscheint die Idee wirksam als Trieb; das ganze Universum besteht nur durch diesen Trieb, dessen bildende Macht den Stoff besiegt. Nichts ist, als insofern es zu leben und zu sein ringt, und das Leben überhaupt muß als ein teilweis gelingender Kampf des Geistigen mit dem Körperlichen betrachtet werden. Wie in der leblosen Natur die Form die Masse, so überwindet in der lebendigen der freie Gedanke die blinde Gewalt. Auf der höchsten Stufe der Bewußtheit wird dieser Trieb zu einer metaphysischen Sehnsucht nach dem höchsten Leben; denn der Trieb — darin stimmen Humboldt und Schelling überein — ist an sich unendlich und strebt zur ganzen Weite des Universums.[1])

Andrerseits aber ist es die Verschiedenheit des Lebenstriebes, die die erscheinenden Wesen differenziert; nicht für den höchsten Standpunkt: denn für ihn ist alles Einheit und Identität; wohl aber für die Erfahrung der gegebenen Wirklichkeit. Drei Stufen solcher Erscheinungsformen ordnet Humboldt einander über: die Organismen, die menschliche Individualität und das vom Geiste geschaffene Kunstwerk.

Daß Humboldt von der Konzeption des durchgängig Organischen ausgeht, so wenig ihn die naturwissenschaftliche Seite daran interessiert, stellt ihn in den Zusammenhang der großen Wechselwirkung, die zwischen dem Geiste Goethes und Schellings stattfand, und macht seine Weltansicht den romantischen Intuitionen der Schlegel, Novalis und Schleiermacher verwandt. Der Begriff des Organismus deckt für das Denken dieser Epoche zugleich das höchste Geistige und das einfach Natürliche: er drückt die Ahnung eines inneren Struktur- und Bildungsgesetzes aus, dem das Leben des Geistes auf allen Stufen seines Schaffens und Webens folgt. Alles Leben ist organisch, d. h. ein System von innerer Zweckmäßigkeit, gegenseitiger Bedingtheit der Teile und geistiger wie physischer

[1]) III, 140, 173, 191, 197 ff., 206 ff.

Fortpflanzungsfähigkeit; in diesem gesetzmäßigen Ganzen sind zugleich die Gesetze des Raumes, der Zahl (d. h. der Rhythmik) und der mechanischen Vorgänge als untere Potenzen mit einbegriffen. Die Natur ist für Humboldt durchgängiger Organismus; aber auch der Geist, und das organische Leben beider besteht in der Herrschaft der Ideen. Daher ist ihm wie Herder die Analogie ein Erklärungsmittel für alle geistig-natürlichen Erscheinungen, einschließlich der Sprache,[1]) auf die schon Bernhardi früh jenen romantischen Grundbegriff angewandt hatte. Aber sie gehört erst der letzten Stufe an; wir wenden uns zuvor zu der zweiten, die auf die pflanzlich-tierische Welt folgt.[2])

„Leben heißt, durch eine geheimnisvolle Kraft eine Gedankenform in einer Masse von Materie, als Gesetz, herrschend erhalten. In der physischen Welt heißt diese Form und dies Gesetz Organisation, in der intellektuellen und moralischen Charakter."[3]) Im Menschen selbst sind Organisation und Charakter verbunden: er gehört der Natur an. Himmlischer und irdischer Stoff sind in ihm gepaart; Organisationstrieb und Charaktertrieb wohnen nebeneinander. Jede menschliche Individualität ist also ebenso wie der Naturorganismus eine in der Wirklichkeit dargestellte Idee. Deshalb lebt in ihr etwas Unendliches, das sich nie ganz in der Erscheinung offenbaren kann. Daraus ergibt sich das ethische Streben jeder Individualität, ob wir nun unter der letzteren einen einzelnen Menschen oder eine ganze Nation verstehen. Andrerseits aber folgt daraus, daß Menschen und Völker, wie die Pflanzen, ein gleichsam vegetatives Dasein führen und — in stetem Wechsel zwischen Gebären und Tod, — über den Erdboden wuchern.[4]) Wir finden uns mit dieser Anschauung auf dem Boden der romantischen Lehre vom Volksgeist und seinem unbewußten Wachstum und Wirken, aber auch der Lehre von der unbewußten Genialität, deren Schaffen in einzelnen und in ganzen Zeitaltern emporflammt.[5])

Denn drittens ist auch das, was der menschliche Geist aus seinen Tiefen produziert, immer das Resultat jenes ursprünglichen Formtriebes, und deswegen ein Organismus. Hinter dem Triebe zur Kunst lebt zuletzt nichts anderes als das Streben, das Unendliche (den Geist, die Idee) in symbolischer Form

[1]) W. W. IV, 1 ff., 8, 10, 19, 31. [2]) III, 142, 198, 290, 298.
[3]) III, 355. [4]) Vgl. Alte W. W. I, S. 357.
[5]) III, 137, 198 f., 203 f., 207, 289.

darzustellen. Die Kunst bedient sich des innigen Zusammenhanges, der zwischen dem Geistigen und Körperlichen besteht, um das erste durch das zweite darzustellen. Sie knüpft an die Wirklichkeit an, sie nimmt ihre sinnlich-empirische Gestalt in aller Treue und Wahrheit auf, aber doch nur in der Absicht, „die Wirklichkeit so rein und so treu als möglich zum Symbol der Unendlichkeit zu machen." Deshalb ist jede wahre Kunst symbolische Ideendarstellung und ihr letzter Zweck eine Selbstprojektion des Geistes, der sich und das Gesetz in seinen Tiefen nur dunkel ahnt. Im farbigen Abglanz spiegelt sich dann das Wesen, wie für Plato die ganze Welt nur ein Schattenbild des wahrhaft Wirklichen war. Und es ist der eigentümliche Grundzug aller echten Symbolik, daß sie das Geistige verdeutlicht und ahnen läßt, ohne es doch, wie die Allegorie, in eine deutlich gedachte, rationale Idee zu verwandeln. Sie beruht auf einem rätselhaften Gefühl für die Typik des Universums, ohne daß sie das Mittelglied deutlich erkannter Gesetze zu durchlaufen brauchte.[1]) Nur ein Spezialfall dieser ästhetischen Symbolik, in der das Sinnliche mit dem Unsinnlichen verschmilzt, ist die Sprache. Sie ist eine unbewußte und doch innerlich notwendige Symbolik, die als eine unmittelbare „Emanation des Geistes" aufgefaßt werden muß, und der Zugang zu ihr, also auch das Grundprinzip aller Sprachphilosophie, liegt darin, daß man sie als ein getreues Spiegelbild der inneren Typik des Geistes erklärt.[2]) An der Sprache interpretieren wir den Geist selber. Eben deshalb schwebt sie in der Mitte zwischen Objekt und Subjekt, zwischen dem Endlichen und Unendlichen, zwischen der Tatsache und der Idee, zwischen der Welt und dem Ich. Deshalb drückt jede Sprache eine besondere Durchdringung des Objektiven mit der subjektiven Individualität, also eine spezifische Weltansicht aus.[3]) Aber wir gehen auf diese Ideen, die Humboldt zum großen Teil schon bei Bernhardi vorfand, nicht näher ein, sondern begnügen uns damit, die Fäden anzudeuten, die Humboldts Metaphysik mit den Grundprinzipien seiner späteren Sprachphilosophie verbinden. Eine prinzipielle Veränderung des Standpunktes ist in der späteren Periode nicht zu konstatieren.[4])

[1]) III, 147, 151, 157, 216, 366. [2]) VII, 17, 46, 95, 98.
[3]) IV, 27, 33, 428 f., 433, 435. VII. 41 f., 55, 60, 63, 91, 99, 104.
[4]) III, 166 ff., 296 ff., VII, 2, S. 593 ff., 632, 640 f., vgl. S. 641: „Was ist die Sprache anders, als die Blüte, zu der alles in des Menschen körperlicher und geistiger Natur zusammenstrebt, in der sich alles sonst Unbestimmte und Schwankende erst gestaltet, und die feiner und äthe-

Wir fassen nunmehr Humboldts Ideenlehre in dem für sie am meisten charakteristischen Satze zusammen: alle die erwähnten drei Stücke: Organismus, Charakter und Kunstwerk, sind parallele Erscheinungen. Sie sind nichts anderes als die gesonderten Darstellungen der Idee auf physischem, moralischem und ästhetischem Gebiet. Ihr innerer Typus ist derselbe, ihre letzte Wurzel eine absolute Einheit und Identität.[1])

Aber noch in einem anderen charakteristischen Punkte teilt Humboldt die Lehre von der Identität. Es gehört zu den Postulaten der spekulativen Philosophie, die bereits in Leibnizens System vorgebildet sind, daß die niedere Gesetzlichkeit des Universums mit der höheren in ursprünglicher Harmonie steht, die auf dem höchsten philosophischen Standpunkt begriffen wird. Die Erscheinungsbedingungen der Idee, ihre räumlich-zeitlich-mechanische Bestimmtheit, müssen zuletzt mit der anderen Art von Gesetzlichkeit, der die Idee unterliegt, zusammenstimmen. Denn wenn auch das Wirken der Idee Freiheit ist, so besagt dieser Name doch nichts als die Eigenart der Gesetze, die der Geist befolgt. Die volle Einheit des Universums kann also nur aufrecht erhalten werden, wenn Freiheit und jene Notwendigkeit zusammenfallen. Diese Lehre empfängt eine Stütze durch die ethische Seite des gleichen Problems: Vernunftgesetz und Triebmechanismus müssen vom Gesichtspunkt des Absoluten aus miteinander harmonieren. Schon in Kants Ethik und besonders in seiner Geschichtsphilosophie lag ein solches Postulat eingeschlossen; er selbst folgte aber damit nur der eigentümlichen Bahn, die Rousseau in seiner Theorie des allgemeinen Willens eingeschlagen hatte: in Rousseaus Begriff des Rechts g e s e t z e s liegt das Prototyp für jede Harmonie von sittlicher Freiheit und psychologischer Notwendigkeit. Fichte, Schelling, Hegel bauen auf diesem Grunde fort, und auch Humboldt bekennt sich zu der Anschauung, daß Freiheit und Notwendigkeit für den philosophischen Standpunkt in einer dritten, höheren Idee untergehen. So sind Menschen und Nationen halb Naturwesen, und folglich der organischen Naturgesetzlichkeit unterworfen, halb Vernunftwesen, die sich von innen heraus nach Freiheit bestimmen. Aber dieser Gegensatz begründet keinen Dualismus, sondern

rischer, als die immer tiefer mit Irdischem vermischte Tat ist? Sie ist aber ebenso die Blüte des Organismus der ganzen Nation etc.“

[1]) III, 198, 204 f., 207.

er weist zurück auf eine höchste Identität beider Reihen. Da nun aber Humboldt sich selbst fast nie auf den Standpunkt der höchsten Spekulation stellt, sondern meist historische oder psychologische Interessen verfolgt, so betont er bei andrer Gelegenheit auch die Disparität der Erscheinungen und der Erklärungsweisen, die aus dieser Doppelordnung der Dinge folgt: den Unterschied des genialen Erzeugens und des vegetativen oder mechanischen Daseins. Und für diesen Standpunkt gilt es allerdings und würde es auch von Schelling nicht bestritten werden, wenn er — eine geschichtstheoretische Untersuchung abbrechend — ausspricht: „Der Streit der Freiheit und Naturnotwendigkeit kann weder in der Erfahrung noch in dem Verstande auf eine befriedigende Weise gelöst erkannt werden."[1])

Denn — um zu unsrem Ausgangspunkt zurückzukehren — der höchste philosophische Standpunkt ist für Humboldt nur in der höchsten Stimmung aller Kräfte des Gemüts erreichbar. Schon in dieser subjektiven Vorbedingung liegt die enge Verwandtschaft der Philosophie mit der Kunst oder Religion begründet. Aber auch inhaltlich ist dieses System ein Kunstwerk, nicht nur wegen seiner plastischen Architektonik, die es mit dem Schellings teilt, sondern auch, weil es in allen seinen Teilen symbolische Verbildlichung einer inneren Geistesverfassung ist. Es ist nichts anderes, als das metaphysische Gegenbild des ethischen Humanitätszustandes. Diese ganze Philosophie ist gleichsam nur die äußere Hülle jener inneren Gemütsbestimmtheit. Es wäre ein Irrtum, wenn man das Humanitätsideal ausschließlich an d i e s e Metaphysik gebunden glaubte. Sie ist nicht mehr als ein Ausdruck für diejenigen Seiten, die gerade in Humboldt und seiner Zeit Gestalt gewonnen hatten. Sie ist ebensowenig absolut universal, wie jede andere Metaphysik; jedes Weltbild bleibt ein Ausschnitt aus der Fülle möglicher Weltansichten. Wohl aber tritt ein anderes Moment der Humanitätsverfassung in dieser Metaphysik deutlich ans Licht: der Trieb zur Form, zur künstlerischen Abrundung. Gestalt, Rhythmus, Empfindung sind Mittel zur Symbolisierung geistigen Gehaltes. Diese Ahnung der Form aber schwebt als ein viertes den philosophischen Symbolen ganz so vorher, wie das Silbenmaß dem noch nicht gefundenen Gedicht. Und eben deshalb ist Philosophie mehr als das Zusammenordnen deutlich entwickelter Begriffe; sie ist kein Abklatsch vorhan-

[1]) W. W. III, 176, 204, 290, 363, 365 f. An Li, II, 283.

dener Wahrheit, sondern sie gestaltet diese Wahrheit selbst erst in einer Produktivität, deren letzte Formgesetze nicht, wie Kant glaubte, bloß logisch, sondern zugleich künstlerisch bedingt sind.[1])

Aus solchen Gründen vermag uns die metaphysische Ausdeutung des Humanitätsstrebens nicht zu genügen. Ihre Formeln sind nur die letzten Ablagerungen eines Stromes, den wir in seiner fließenden Bewegung verfolgen müssen. Wir müssen zurückgehen bis auf die innere geistige Verfassung, in der der Wille zur Humanität wurzelt. Fast scheint es, als strebten wir damit das Ungreifbare zu haschen. Nun aber projiziert eine Natur, die wie Humboldt in unablässiger Reflexion und Selbstbesinnung begriffen ist, allmählich in festen Kategorien aus sich heraus, was sie in sich findet. Die Begriffe und Sätze, in denen sie das Verständnis ihrer selbst und der andern ausspricht, erhellen den verborgenen Schacht ihrer Innerlichkeit. Wir werden also dem Humanitätsgedanken Humboldts erst dann näher kommen, wenn wir seine psychologischen Anschauungen kennen.

Aber dies allein genügt nicht. Humboldt reflektiert nicht nur über den ruhenden Befund des Menschlichen, sondern er findet in sich selbst einen Komplex von Antrieben, die ihn über seine wirkliche Verfassung zu einer möglichen, idealen hinauszuleiten streben. Er erfährt, daß dieses Idealbild seiner Phantasie von dem Bilde seiner tatsächlichen Beschaffenheit nicht zu trennen ist. Er kann sich selbst nicht beschreiben, ohne diese teleologischen Beziehungen mit auszusprechen. Was er so in sich erlebt, überträgt er auch auf die Interpretation anderer: auch sie glaubt er erst dann in ihrem eigentlichen Wesen zu erfassen, wenn er gerade diejenigen Seiten ihres Wesens heraushebt, in denen sie über i h r e wirkliche Natur hinaus i h r Ideal anstreben. Ohne diese teleologische Bestimmtheit kann er sich die Seele nicht denken. Die moderne Idee, die späteren Zeiten sehr merkwürdig scheinen wird, sie als mechanischen Kausalzusammenhang aufzufassen, ist ihm nie ge-

[1]) III, 140, 213 f.

kommen. Jedes Objekt hat eine Seite der Rationalität, an dem die Wissenschaft es zu fassen bemüht ist. Die Rationalität des Seelenlebens fand Humboldt an demjenigen Punkte, wo das Ideal wurzelt. Dieses Ideal an sich ist abstrakt und allgemeingiltig; aber es empfängt Inhalt und Leben dadurch, daß es in Beziehung auf zahllose individuelle Beschaffenheiten gedacht wird, die es rückwirkend selbst verändern. Humboldts Psychologie hat also niemals die Individualität als solche zum Gegenstand, sondern immer die individuelle Idealität. Nun aber ist das einzige Ideal, das einer Individualisierung fähig ist, ja sie fordert, das der Humanität. Also sieht Humboldt jede Individualität von dem Gesichtspunkte der Humanität; das ist das methodische Apriori seiner Psychologie. Dadurch sind Psychologie und Ethik innig ineinander geflochten: die Psychologie ist nicht zu vollenden, wenn man von ethischen Gesichtspunkten völlig abstrahiert, und umgekehrt. Die Psychologie ist gleichsam nur der Anfangspunkt der Linie, deren natürlichen Endpunkt die Ethik bildet. Die Richtung der Linie aber bestimmt eine dritte Wissenschaft: die Ästhetik. Schon der Begriff des Ideals, ferner die feineren psychologischen Kategorien und Analogien, endlich die Mittel der inneren Bildung — alles dies ist ästhetisch bestimmt. So also beleuchten Psychologie, Ästhetik und Ethik die Humanitätsverfassung von drei verschiedenen Seiten, und erst dadurch vervollständigt sich ihr Bild. Zugleich aber sind die drei genannten Wissenschaften bis zur völligen Unselbständigkeit miteinander verschmolzen: sie wachsen aus demselben Wurzelknoten hervor, weil sie sich auf eine unteilbare Lebenseinheit beziehen. Es gibt keine psychologische Arbeit, die nicht ästhetisch verführe und ethisch wirkte. Dies ist nur denkbar, wenn eine bestimmte teleologische Organisation des Geistes vorausgesetzt wird. Sie werden wir zu ergründen versuchen. Wir haben soeben ihr metaphysisches Gegenbild in dem Satze gefunden, daß Organismus, Kunstwerk und Charakter parallele Erscheinungen ein und derselben formenden Urkraft sind. Wir verfolgen nunmehr der Reihe nach die psychologische Organisation, die Auffassung des künstlerischen Zustandes und endlich die ethische Vollendung, die der Humanitätsgedanke voraussetzt. Gerade, weil alle drei Gebiete so innig zusammengehören, wird uns ihre abstrakte Sonderbehandlung manche methodischen Schwierigkeiten bereiten und uns zu gelegentlichen Wieder-

holungen nötigen. Da wir aber das Zentrum kennen, auf das jeder einzelne Gedanke bezogen ist, so wird auch jeder zur Vervollständigung des Bildes dienen und durch die Erinnerung an jenen Mittelpunkt sein Leben empfangen. Dem Abschnitt über die psychologischen Grundlagen reihen wir außerdem zwei Sonderfragen an, die mit dem Hauptthema in loserem, aber keineswegs äußerlichem Zusammenhang stehen.

3. Abschnitt.

Die Psychologie.

1. Kapitel.

Die Charakterologie.

Während die Psychologie des 17. Jahrhunderts im wesentlichen Affektenlehre gewesen war,[1]) zeigt das 18. von vornherein ein allseitigeres psychologisches Interesse. Schon die Monadenlehre von Leibniz mit ihrem ausgeprägten Sinn für das Individuelle, ihrem feinen Instinkt für das Unbewußte und Dunkle, enthält alle Keime dazu. Während aber in Deutschland alles auf die Seite der Vorstellung reduziert wird, beginnt in England eine eingehende Analyse des Trieblebens, die bald zu weitgreifenden, psychologischen und historischen Anschauungen führt. Das psychologische Interesse selbst am Kleinen und Alltäglichen spiegelt sich in den bürgerlichen Romanen und Trauerspielen jener Zeit. In Frankreich wirkt die alte Cartesische Affektenlehre mit ihrer stoischen Tendenz nach; dazu aber gesellt sich das Interesse für die Funktion der Sinnesorgane, und bald wird im Anschluß an Condillac der Versuch gemacht, den Menschen überhaupt als sensuelle Maschine zu konstruieren, so wie man ihn in Deutschland als Vorstellungskomplex, in England als Triebmechanismus angesehen hatte.

In der weiteren Entwicklung nun geht die ästhetische Arbeit mit der psychologischen Hand in Hand. Dies war möglich, seitdem die Wurzel des Ästhetischen unter dem Einfluß von Leibniz, Dubos und Hutcheson immer mehr subjektiviert worden war. Das psychische Subjekt erschien nun am reichsten in seinem ästhetischen Zustand; diesen also galt es zu untersuchen. Baumgarten und Meier faßten ihn noch als einen Zustand der sinnlichen, also verworrenen Erkenntnis; bald aber mußte man sich entschließen, diese

[1]) Vgl. S. 22. Anm.

ganze Gefühlsseite des Menschen als eine besondere psychologische Sphäre zu betrachten, wie es in England zuerst durch Hutcheson, in Deutschland durch Mendelssohn und Tetens geschah. Man hat keinen Begriff davon, wie sehr sich die philosophische Arbeit in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts auf diese ästhetischen Analysen konzentrierte. Die empirische Psychologie, die Chr. Wolff in seiner Wissenschaftstopik der rationalen, metaphysischen gegenübergestellt hatte, empfing von hier aus Inhalt und Bestimmung. Dazu kam ein reiches Material von Reisebeschreibungen und ethnologischen Untersuchungen, die bis in die älteste Zeit zurückgingen. Selbst bis an die Grenzen des Pathologischen dehnte sich diese Sammelwut, zumal nach der Sturm- und Drangperiode, aus, und das „Magazin für Erfahrungsseelenkunde", das K. Ph. Moritz in 10 Bänden herausgab, ist voll von Berichten über die sonderbarsten Fälle. Durchblättert man die Zeitschriften jener Jahre — den „Teutschen Merkur", die „Berliner Monatsschrift", das „Deutsche Museum" —, so findet man in Fülle derartige „Beiträge zur Menschenkenntnis".[1]) Das alles trug den humanen, duldsamen Zug des Zeitalters, und zugleich auch seine Richtung auf das Praktische und das Lehrhafte. Weniger strebte man nach systematischer Verarbeitung. F e d e r bot in bändereichen Untersuchungen seine Ansichten über den menschlichen Willen dar; P l a t n e r deutete schon im Titel seiner Hauptschrift an, daß er nur Aphorismen geben wollte; nicht viel anders, obwohl inhaltlich tiefer, sind die psychologischen Schriften von T e t e n s. Diesen hervorragenderen Psychologen reiht sich nun die ganze Fülle bloßer Sammler und Skribenten wie ein uferloses Meer an.

Was hier fehlte, ist bezeichnend genug für das Absterben der Wolffischen, ja der Aufklärungsphilosophie überhaupt: es fehlten feste, beherrschende Kategorien, in denen sich das überquellende Material hätte sammeln lassen; es fehlte eine entschiedene, begrifflich gefaßte Grundansicht der Welt. Denn *die Psychologie ist zu keiner Zeit von solchen Voraussetzungen unabhängig*, ein Satz, der dadurch nicht umgestoßen wird, daß die seelische Konstitution der Generationen im wesentlichen ihr Weltbild bestimmt. Dieses Fächerwerk scharfer Kategorien vermochte auch die Neugestaltung der alten Vermögenslehre durch Mendels-

[1]) Über die psychologischen Magazine vgl. Dessoir, a. a. O. S. 283 ff.

sohn nicht zu liefern. Es entstand erst — so wenig darin des Philosophen Hauptabsicht trotz seiner anthropologischen Interessen zu suchen ist, — zugleich mit der metaphysisch-transscendentalen Architektonik Kants. Dieses System wirkte klärend und reinigend auf die ganze geistige Welt, wie der Friede von Luneville und die napoleonischen Kriege auf Deutschland. In beiden zeigt sich die wunderbare schöpferische Kraft des Destruktiven. Es wäre eine eigne, lohnende Aufgabe, den beherrschenden Einfluß der kritischen Philosophie auf die psychologische Arbeit der Nachfolgenden zu bestimmen. Er breitete sich über alle Einzelgebiete des Geistes aus: über die Rechtsphilosophie, die Ästhetik (Schiller), die Pädagogik und vor allem die Geschichtsphilosophie. Bisher freilich hat man keinen Denker gekannt, der von den kritischen Kategorien und dem Zusammenhang der übrigen Zeittendenzen aus den Versuch gemacht hätte, die Grundkonstitution der menschlichen Psyche als Ganzes, abgesehen von den Einzelgebieten ihrer Tätigkeit, zu konstruieren. Wie wir heute sehen, hat Humboldt diese umfassende Konzeption gehabt und z. T. durchgeführt. Die Frage, wie weit ihm die Durchführung gelungen ist — sie gelang ihm nicht ohne Fortschritt zu den metaphysischen Grundideen der Identitätsphilosophie — ist völlig unerheblich gegenüber der Tatsache, daß er sich diese prinzipielle Aufgabe bewußt als Problem gestellt hat.

I. Wir beginnen mit seinen persönlichen Interessen für das Psychologische. Sie gehören zum ursprünglichen Bestande seines Wesens. Hatte doch schon der Seelenbund unter der Führung der Henriette Herz die Devise „Menschenkenntnis", damals freilich in einem halb erotisch-sentimentalen Sinne, getragen.[1]) Nicht anders waren die Gespräche gerichtet, die Humboldt in Göttingen mit seinem Freunde Stieglitz führte: „Wir raisonnieren bloß miteinander, doch selten über wissenschaftliche Gegenstände, gewöhnlich über das Leben, und das, was so in der Welt vorgeht, über Charaktere, über uns selbst und andre."[2]) Er selbst schrieb noch im Alter über diese Zeit an die Freundin, deren erste Bekanntschaft er ja auch damals (1788) gemacht hatte: „Gerade in den Jahren, wo wir uns sahen, hatte ich eine Art von Leidenschaft, interessanten Menschen nahe zu kommen, viele zu sehen und diese genau,

[1]) An Henriette S. 114. An Li I, S. 20.
[2]) An Henriette, S. 121.

und mir in der Seele ein Bild ihrer Art und Weise zu machen. Ich hatte mir dadurch früh eine Menschenkenntnis verschafft, die andern sonst wohl viel später fehlt. Die Hauptsache lag mir an der Kenntnis. Ich benutzte sie zu allgemeinen Ideen, klassifizierte mir die Menschen, verglich sie, studierte ihre Physiognomien, kurz machte daraus, so viel es gehen wollte, ein eigenes Studium."[1]) Es ist begreiflich, was ihm der Verkehr mit so markanten Charakteren wie Forster und F. H. Jacobi, Brinckmann und Gentz in dieser Hinsicht bedeuten mußte; aber auch Lavater, dem er ja in der physiognomischen Grundneigung verwandt war, mußte ihn trotz der inneren Divergenz fesseln. Denn so viel stand ihm an der ganzen problematischen Physiognomik fest, daß sie das Studium menschlicher Charaktere zu erweitern dienen würde.[2]) Selbst den freundschaftlichen Verkehr suchte er psychologisch auszupressen und warf es Brinckmann vor, daß er darin zu viel dem Zufall überließe, zu wenig absichtlich im andern hervorzubringen suchte. Der psychologische Schematismus war es schließlich, der ihm das Amt und selbst die sonst so interessanten Kriminalprozesse verleidete. Einen Menschen aus den Akten kennen zu lernen, seinen Fall einem steifen, positiven Gesetz anzuschmiegen — das widerstrebte seiner hochentwickelten psychologischen Feinfühligkeit und seinem Bewußtsein von den großen Schwierigkeiten seelischer Interpretation.[3]) Eben das unablässige Hineinfühlen, das Durchforschen fremder Seelen bedeutet für ihn den Reiz des intimeren Umganges. Er denkt unaufhörlich über die Menschen seiner Umgebung, über Carl Laroche, die Li, über Schiller, über Dalberg nach. „Ich habe," schreibt er einmal an Schiller — und so könnte er allemal schreiben, „in dieser Woche sehr viel über unsern Umgang nachgedacht, über Ihre Fähigkeit zum Umgange überhaupt, und unser Verhältnis zueinander. Ich könnte allerlei darüber sagen, wenn es nicht fatal wäre, so etwas zu schreiben und zu l e s e n."[4]) Und ähnliche Bekenntnisse finden wir in allen seinen vertrauten Korrespondenzen: „Die Vergleichung der Individualitäten der großen Männer," — so schließt er eine lange Auseinandersetzung über Schillers Eigenart an Jacobi — „denen das Schicksal mich glücklicherweise zum Zeitgenossen zugesellt hat, und die ich persönlich kenne, ist mir die liebste und interessanteste Beschäftigung in den Stunden eines ruhigen

[1]) S. 172 f.
[2]) An Jacobi 25/6. An Forster I, 285.
[3]) An Li I, 263.
[4]) Leitzmann, S. 76.

Nachdenkens."[1]) Dasselbe, was er im Umgang sucht, bieten ihm seine Reisen natürlich in noch höherem Maße: er reist mit dem Blick des systematischen Beobachters; er schreibt in die Heimat ganze Abhandlungen über die Wiener, die Franzosen, die Spanier, die Italiener. Von jeder neuen Reise erwartet er eine große Erweiterung seiner Menschenkenntnis, jede ist ihm eine Art von anthropologischem Studium. So also bilden Leben und Umgang, Reisen, Amt und Studien für ihn unablässige Quellen der Menschenforschung. „Die beste Schule für die Menschenkenntnis ist das Leben";[2]) vor allem aber will er Ehe, Freundschaft und gesellschaftlichen Verkehr in dieser Richtung vertiefen: er will ihnen so viel Seele geben, als nur möglich ist, damit daraus für den Beobachter das Bild einer lehrreichen Mannigfaltigkeit entsteht, an der sich seine Eigentümlichkeit und seine Empfänglichkeit zugleich zu bilden vermögen.[3]) So verflicht sich die Idee des Umgangs mit seiner Humanitätsidee. Je älter er wird, um so metaphysischer wird diese Neigung, über die Seele nachzudenken. Er erfaßt nun in solcher Arbeit nicht mehr bloße anthropologische Typen, sondern Offenbarungen des Weltgrundes. „Die geistige Natur der Menschen" — so schreibt er in dem letzten Briefe, den Goethe von ihm erhielt — „oder der höhern Geschöpfe als sie, wenn es solche gibt, ist meiner Überzeugung nach die einzige Seele in der Welt, es möge nun jede einzelne für sich ein Ganzes oder nur ein ἀποῤῥώξ von einer unendlichen sein, von dieser ausgehen und in diese zurückkehren, und da kann man nun der Versuchung nicht widerstehen, ewig wieder darauf zurückzukommen, über eine solche, wie die Ihrige, nachzudenken."[4])

Es ist nicht zu verwundern, daß die gleiche, auf Kenntnis der Menschenseele gerichtete Tendenz durch alle seine Schriften, von der ersten bis zur letzten, geht. Schon das Werk von 1792 ist eine psychologische Theorie der Politik. Noch deutlicher tritt dieser Zug in den folgenden Schriften hervor: Kenntnis der Menschheit im Altertum ist der Zentralpunkt, in den er selbst seine griechischen Studien in der „Skizze über die Griechen" zusammenfaßt. Dort zuerst

[1]) An Jacobi 51. Weitere Stellen s. das. S. 89 verzeichnet.
[2]) I, 398.
[3]) I, 382. Es ist nur begreiflich, daß das Gebiet der erotischen Psychologie ihn mit doppelter Macht anzieht; daher sein Interesse für Rétif de la Bretonne und manche eigenartige Stelle seines Briefwechsels mit Brinckmann.
[4]) An Goethe 299 f.

entwickelt er die Methoden und Ziele einer nationellen Charakteristik.[1]) Und es ist besonders bedeutsam, wie er diese Forschung als eine unumgänglich gebotene Erweiterung des Kantischen Standpunktes ansieht.[2]) Allmählich wurde das psychologische Problem in seiner ganzen Weite das Lieblingsthema seines Nachdenkens. Über die Motive, die seinen beiden Hauptplänen auf diesem Gebiet zu Grunde lagen, äußert er sich selbst Wolf gegenüber: „Dies ist also recht eigentlich das Gebiet, das ich mir stecke: Kenntnis und Beurteilung des menschlichen Charakters in seinen verschiedenen Formen. Aus diesem Gebiete habe ich zwei Arbeiten gewählt, die ich ebenso ungetrennt behandle, als sie wirklich notwendig zusammengehören.

1. Die eine kennen Sie, es ist die Charakteristik unserer Zeit, und die Einleitung dazu ist eigentlich das einzige, was ich für jetzt einem öffentlichen Gebrauche bestimme.

2. Die andere ist für jetzt bloß Studium, aber an sich, wie mich dünkt, noch bei weitem wichtiger. Ich nenne es: eine vergleichende Anthropologie, und denke darin die Verschiedenheit der geistigen Organisation verschiedener Menschenklassen und Individuen ebenso gegeneinanderzustellen, als man in der vergleichenden Anatomie die physische der Menschen und Tiere miteinander zu vergleichen pflegt etc.“[3])

Aber diese ganze psychologische Arbeit bedeutet für ihn keinen Ansichwert, sondern er stellt sie unter einen universaleren Gesichtspunkt; eben dadurch wird diese Psychologie Humboldts ein Teil seiner Philosophie, eben dadurch steht sie mit seiner Humanitätsidee in Zusammenhang. Der Gesichtspunkt, von dem aus diese Untersuchungen für ihn Interesse haben, ist die Bildung des Menschen.[4]) Die Psychologie ist die notwendige Grundlage für die Theorie dieser Disziplin. Aber der Grundriß und der Aufriß dieses Gebäudes sind gleich umfassend: der erste bedeutet den Menschen im ganzen Umfange seiner seelischen Kräfte, ja darüber hinaus: alles, was Geschichte und Völkerkunde überhaupt als Inhalt der menschlichen Seele zeigen. Der zweite aber

[1]) I, 256. [2]) I, 259.

[3]) An Wolf V, 176, 169, vgl. an Goethe 46. Die erstgenannte Abhandlung hätte in den Werken den Titel erhalten sollen, den ihr Humboldt selbst in diesem Zusammenhang gibt: „Über die philosophische Schilderung und Würdigung des Charakters eines bestimmten Zeitalters; als eine Einleitung zu einer Charakteristik des 18. saec.“

[4]) An Körner 5.

will von hier aus normativ Erziehung, Gesetzgebung, Religionsbildung, Leben und Umgang regulieren, ja zuletzt das Ziel der historisch-kulturellen Entwicklung überhaupt bestimmen. Gerade dem Historischen gegenüber empfindet Humboldt das Bedürfnis nach dieser Theorie. Die prinzipielle Bedeutung, die einer philosophischen Selbstverständigung im Geiste Humboldts zukommt, damit also auch die Rechtfertigung der ganzen hier vorliegenden rekonstruierenden Arbeit, ist ausgesprochen in den oben bereits zitierten Worten an Körner: „Mir wenigstens würde der Mangel einer solchen festen Theorie in mir selbst, wenn ich praktische Wirksamkeit hätte, alles Alte unantastbar heilig machen." Das große Problem aber, das damit zugleich ausgesprochen ist, ist dies: wie kann aus psychologischer Versenkung eine ethische Bereicherung meiner selbst folgen? oder anders ausgedrückt: wie sind die Beziehungen der Psychologie zum Normativen zu denken? Die Antwort auf diese Frage werden wir schrittweise in der gesamten Entwicklung seiner psychologischen Anschauungen (sub VI) geben. Denn offenbar bedeutet die Psychologie für Humboldt mehr, als Quelle der Menschenkenntnis zu praktischen Zwecken. Gewiß braucht der Politiker eine solche Kenntnis; aber die Frage, wie der Gesetzgeber oder Staatsmann den Menschen zu seinen Zwecken als Mittel brauchen könne, mußte für den echten Kantianer an sich etwas Unethisches haben; so mochte etwa Dalberg sie aufgefaßt haben.[1]) Für Humboldt ist die Psychologie Bildungsmittel, ein Mittel zur Ausweitung des inneren geistigen Seins, das, wie er in der „Skizze über die Griechen" entwickelt, dem handelnden Menschen, dem mit Ideen Beschäftigten und dem bloß Genießenden gleich notwendig ist.[2]) Für ihn steht es fest, daß allein durch das tiefste Studium des Menschen die höchste Menschlichkeit gewirkt werden kann.[3]) Den zunächst nur instinktiv gefühlten Zusammenhang zwischen diesen beiden Tatsachen, d. h. die Notwendigkeit einer tiefen Psychologie für die Humanität, hat er sich in seiner methodischen Bedeutung allmählich immer klarer gemacht. Darin liegt der Wert seiner Psychologie und zugleich die Entstehungswurzel der historisch-psychologischen Ideenlehre. Er selbst entwickelt diese Motive

[1]) Vgl. I, 54. [2]) I, 257 ff., dazu I, 172. An Goethe 165.
[3]) I, 262.

in der Einleitung zu seiner Charakterologie.[1]) Und in der Darstellung selbst kommt er darauf zurück, daß die unbefangene Versenkung in die Eigentümlichkeiten der Nationen und Zeiten alle Kräfte weckt und so schließlich die reinste und höchste Humanität hervorbringt. Erst in psychologischer Arbeit empfängt der vorhandene Charakter die Vollendung, die er erreichen kann. Um so dringender also ist es, die wahre psychologische Methode zu ergründen, diejenige Methode, die am tiefsten in das undurchdringliche Geheimnis des Charakters hineinführt.[2])

II. Es liegt schon in den Motiven der Humboldtschen Psychologie, daß zwei Extreme ihm gleich fern liegen: die bloß praktisch-empirische Menschenkenntnis, d. h. die Sammlung einzelner Fälle aus der Praxis für die Praxis, wie sie der Geschäftsmann und der Politiker im niederen Sinne braucht; ebenso aber die rein abstrakte Menschenkenntnis des Philosophen, der von oben aus baut und a priori einige Hauptgattungen von Charakteren aufstellt, aus denen er dann die Spezialfälle einfach deduziert. Im Gegensatz zu beiden Extremen bezeichnet Humboldt seine Methode als spekulativ-praktisch.[3]) Er betritt damit denselben Boden empirisch-rationaler Forschung, den Schiller gleichzeitig für seine Ästhetik wählte; es ist ein kombiniertes Verfahren, das sich aus den Einseitigkeiten des Empirismus hier und des Rationalismus dort entwickelt hatte, und ein Verfahren, das schließlich auch im Sinne Kants lag, insofern auch dessen Begriff der „Erfahrung" zwischen bloßer Empirie und bloßer Spekulation die Mitte hielt. Logisch bezeichnet, stellt es sich als Verbindung von Deduktion und Induktion dar. Die Bedeutung der psychologischen Deduktion hat Humboldt nicht unterschätzt, ja er hat sie in der Zeit, als er besonders unter Kantischem Einfluß stand, stark in den Vordergrund gestellt. Er hielt damals die Idee des allgemeinen Menschheitscharakters (auch: Vernunftcharakters) für etwas, das in reinem Denken gegeben, wennschon in der Erfahrung nicht darstellbar wäre. Wir haben darin ein deutliches Zeichen, daß er von der Konstruktion der Seelenvermögen, die Kant als ein festes System seinen Untersuchungen zu Grunde gelegt hatte, ausging. Was den Inhalt der vernünftigen Natur des Menschen ausmachte, war darin a priori gegeben. Und Humboldt tat sich besonders etwas darauf zu gute, daß er in dem ersten Horenaufsatz den Versuch ge-

[1]) II, S. 16 ff. [2]) II, 47 f., 72, 110.
[3]) I, 378, 391. II, 3, 46/7. An Goethe 46.

macht hatte, von hier die erste wichtigste Individualisierung der Charaktere, nämlich ihr Auseinandertreten in die männliche und weibliche Bestimmtheit, auf deduktivem Wege abzuleiten.[1]) Wie wichtig ihm damals dieser Gedankengang war, zeigt auch seine Kritik der Schillerschen Aufsätze über das Naive und Sentimentale „Was ich für das größeste Verdienst Ihrer Arbeit halte, und was ich am meisten daran bewundert habe, ist, daß Sie die Verschiedenheit der Dichter so unmittelbar aus dem möglichen Umfange des dichterischen Genies, und diesen selbst geradezu aus dem Begriff der Menschheit ableiten."[2]) So fand er also die Einzelcharaktere, indem er das allgemeine Menschenideal in seine einzelnen Seiten zerlegte und jede zum Grundzug einer besonderen Individualität machte. Diesen Gedanken hat er niemals ganz aufgegeben. Es entsprang noch aus einer ähnlichen Ideenrichtung, wenn er nach der Vollendung seiner Abhandlung über „Hermann und Dorothea" den Plan faßte, alle Künste aus einem obersten Grundsatz abzuleiten.[3])

Andererseits aber erkannte er doch auch die Gefahren, die darin liegen, wenn man auf rein deduktivem Wege von einer beobachteten Eigenschaft des Charakters ohne besondere Erfahrung aus allgemeinen Gründen auf das Vorhandensein einer andern, damit verwandten, schließt.[4]) Das induktive Verfahren muß als Ergänzung hinzutreten, d. h. ein treues, beobachtendes Aufnehmen der Charaktereigentümlichkeiten, die die Erfahrung darbietet. Drei Gründe führt Humboldt hierfür an: 1. nur so wird die Mannigfaltigkeit der individuellen Formen wirklich erkannt; 2. auch das Ideal kann nur auf Grund einer gewissenhaften Beobachtung der Wirklichkeit aufgestellt werden; und 3. erst dann wird eine praktische Anwendung dieser Psychologie, ihre Anknüpfung an die Wirklichkeit möglich sein.[5])

Vermöge dieser Verbindung von Deduktion und Induktion gewinnt die Psychologie den methodischen Charakter der Naturwissenschaft. Sie ist eine beschreibende und vergleichende Wissenschaft, ganz wie die beschreibende und vergleichende Anatomie. Also kann sie als ein Zweig der Naturkunde ange-

---

[1]) An Körner 41. Vgl. W. W. I, 343, 345. [2]) Leitzmann 247.
[3]) I, 389, VII, 2, S. 584. [4]) II, 45.
[5]) I, 389. Die im zweiten Punkte hervortretende doppelte Auffassung von der Vernunft, eine mehr empirische und eine mehr rationale, begegnet uns bei Humboldt häufig. Auch Jacobi tadelte in seiner zweiten Periode an Kant, daß Vernunft bei ihm eigentlich nicht mehr wäre, als ein letzter Abschluß des Empirischen. Vgl. hier S. 137 ff.

sehen werden.[1]) Wir wissen, daß diese Analogie für Humboldt mehr als bloß methodische Bedeutung hat; wir haben gesehen, daß er um 1806 zu einer Parallelisierung von Individuum und Organismus überhaupt fortschritt. Diese Analogie mit der Natur aber führt noch zu weiteren Konsequenzen: ist doch diese ganze methodische Psychologie nur möglich, wenn eine Gesetzmäßigkeit auf geistigem Gebiet ebenso gut vorausgesetzt werden kann, wie auf physischem. An die Natur treten wir heran mit dem Postulat (a priori) durchgängiger Ordnung und Verknüpfung. Nicht anders darf es im Gebiet der Vernunft sein. Auch für dies ganze Gebiet, d. h. nicht nur für die Sphäre des Charakters, sondern vor allem für die ganze Welt des geschichtlichen Lebens müssen wir eine ebenso große Notwendigkeit nach Gesetzen annehmen, wie für die Natur.[2]) Nur handelt es sich hier nicht um Kausalnotwendigkeit oder organischen Zusammenhang, sondern um eine Beurteilung nach Vernunftidealen, um das Auftreten einer selbstständigen, als Freiheit bezeichneten Kraft. Der Mensch ist nun einmal „ein freies Wesen in der Kette der Natur", welche Fülle von Antinomien auch aus dieser Tatsache entspringen mag. Es gibt nur eine Lösung für dies Problem, bei der dem Interesse der Wissenschaft Genüge geschieht: nämlich diesen Dualismus von Gesetzen auf eine ursprüngliche, gleichsam prästabilierte Harmonie zurückzuführen. Unmöglich konnte Humboldt dabei der Seite des Kausalmechanismus das Übergewicht zugestehen. Er betonte also das Postulat der Vernunftgesetzlichkeit mit einer Schärfe, die selbst Schiller allzu Fichtisch anmutete; er fand immer nur die Forderung der Vernunft, nirgends das spontane Bedürfnis der Natur ausgesprochen. Es bedurfte wohl kaum dieser Kritik — die übrigens im IV. und V. Abschnitt bereits berücksichtigt zu sein scheint, — um Humboldt zu zeigen, daß von Kants Dualismus aus eine wissenschaftliche Behandlung der geistigen Phänomene nicht möglich wäre. Jenes Postulat hatte für ihn also nur die m e t h o d i s c h e Bedeutung, die durchgängige Gesetzlichkeit auch für das Seelische zu proklamieren. Eine eigentliche Charakterologie aber mit Berücksichtigung der individuellen Verschiedenheiten und der mannigfachen Bedingtheit des Charakters durch Natur- und Geistesfaktoren ließ sich auf diesem Grunde nicht errichten. Dazu bedurfte es einer Aneinanderknüpfung von Ideal und

[1]) An Wolf 176. I, 377, II, 70, 90.
[2]) I, 395 ff. II, 6 ff. Vgl. hier S. 134 ff.

Individualität, die nur mit Verwertung ästhetischer Methoden möglich war.

Daß das ästhetische Moment auch in die psychologische Methodik hinüberspielt, zeigt sich schon in der Auffassung, die Humboldt von der Bedeutung des vergleichenden Verfahrens auf diesem Gebiet hegt. An sich ist die Vergleichung nichts anderes als eine im Denken vollzogene Variation der Bedingungen, also ein Ersatz für das Experiment auf naturwissenschaftlichem Gebiet. Von dieser Seite aus aber hat sie Humboldt für sich kaum fruchtbar gemacht. Er blieb bei dem ästhetischen Gedanken stehen, die Fülle möglicher Formen zunächst einmal als gleich wertvolle Individualisierungen des Ideals zu betonen. Das vergleichende Verfahren drängt sich ja diesen Erscheinungen gegenüber fast unwillkürlich auf.[1]) Er sah in ihnen die Einheit des allgemein menschlichen Idealbegriffs in zahllosen Formen gespiegelt. Über dieses Interesse ging er kaum hinaus; aber es war doch lebhaft genug, um ihn zur gewissenhaftesten Beobachtung der Natur zu veranlassen. So begann denn seine Psychologie mit dem Problem der Charakterbeschreibung, und jeder Schritt, den er hier tat, stellte ihm Aufgaben, die nur durch ästhetische Kategorien zu bewältigen waren.

III. Die Charakterologie mag in ihrer Methode mit der Naturwissenschaft noch so verwandt sein, so unterscheidet sie sich doch von der wissenschaftlichen Behandlung eines Mechanismus oder Organismus durch den ästhetischen Charakter ihres Objektes. So wie im ästhetischen Zustande die Seelenkräfte des Subjekts alle zugleich in Tätigkeit gesetzt werden, so ist auch der Charakter an sich ein unauflösliches Gewebe, in dem noch inniger als im Organismus ein Moment durch das andere bedingt ist. Alle Abstraktion zerstört diese Lebendigkeit; die wahre wissenschaftliche Methode also muß den Charakter in seiner Totalität auffassen, d. h. sie wird notwendig nicht nur wissenschaftlich, sondern auch ästhetisch sein. Schon früh, als er in Stuttgart Abel hörte, erhob Humboldt Einspruch gegen die abstrakte Psychologie; auch bei Kant mußte ihm die Neigung zu analytischer Auseinanderlegung allzu einseitig entwickelt erscheinen.[2]) Dieser Gegenstand kann niemals durch Begriffe vollständig ausgemessen werden; denn die Begriffe haben feste und bestimmte Grenzen, während die

[1]) II, 18, 56.

[2]) Forster I, 280.

Charaktereigenschaften vermöge der unauflöslichen Verbindung, in der alle Teile der moralischen Welt untereinander stehen, ohne alle eigentlich bemerkliche Grenzen ineinander überfließen.[1]) Stoff und Form des Geistes sind untrennbar eins. Ein solches Objekt aber kann nur durch die vereinte Wirksamkeit des Verstandes und der konkretisierenden Einbildungskraft aufgefaßt werden. Dieser Begriff der Totalität ist nicht identisch mit dem höheren, der die Kunstform des zur Humanität gelangten Menschen ausdrückt; aber er ist doch seine keimhafte Vorstufe; er deutet bereits an, daß eine rein einseitige Ausbildung dem ursprünglichen Strukturgesetz des Geistes widersprechen würde. „Jede menschliche Handlung ist ein Resultat der ganzen Beschaffenheit der Kräfte des Handelnden", und zwar dieser „in ihrer durchaus bestimmten Individualität".[2]) Eine Charakterbeschreibung muß also, wie Humboldt für die griechische Nation ausführt, die ganze Fülle der Relationen entwickeln, die sich an dem betreffenden Individual- oder Nationalcharakter konstatieren lassen, und zwar „nicht bloß die gegenseitigen Beziehungen der einzelnen Charakterzüge untereinander, sondern auch ihre Relationen zu den äußeren Umständen".[3]) Die letzte Bestimmung ist wichtig: zur vollständigen Charakteristik gehört für Humboldt die Berücksichtigung der ganzen psychophysischen Einheit; wir kennen seine physiognomischen Ideen, seine naturalistisch-monistische Grundüberzeugung, seinen Glauben an die Einheit der sinnlichen und geistigen Kräfte im Menschen. Es ist nur die Folgerung hieraus, wenn er fordert, das Individuum immer auch als Natur und Organisation aufzufassen.[4]) Zur vollständigen Charakteristik gehört also einmal die physiognomische Beurteilung in jenem vorsichtigen Sinne, die die physische Form und Bildung rein an sich und höchstens subsidiär studiert, nicht aber daraus direkte charakterologische Resultate zieht; ferner gehört dazu die Berücksichtigung der äußeren Lage und Bedingungen. Dies alles schließt die Totalität des Charakters ein. Am wichtigsten aber bleibt natürlich seine innere Bestimmtheit, sein inneres Aktionsgesetz. Denn „man kann sich im Geiste nichts als ruhend und gelegentlich zur Tätigkeit übergehend, nichts getrennt und abgesondert aufeinander einwirkend denken. Was in ihm ist, ist nur durch Tätigkeit, was er in sich faßt, ist Eins, nur verschieden durch Spannung und Richtung, die oft

[1]) II, 73. [2]) I, 92, 284 f. [3]) I, 256 f. [4]) I, 390, 397 f.

durch den Impuls verschiedener, ja entgegengesetzter Kräfte gegeben wird".[1]) Mit dem Gedanken der Totalität des Charakters hängt also eine energetische Seelenauffassung zusammen, die jedoch bezeichnender Weise erst nach der näheren Berührung mit Fichtes Philosophie schärfer hervortritt.[2]) Intellektualist ist ja Humboldt niemals gewesen; dazu glaubte er zu sehr an die ursprüngliche unteilbare Kraft des Charakters; später, als er erklärte, daß das ganze Universum nur durch den Trieb bestehe, sah er auch die Wurzel der Individualität geradezu in einem Triebe, der sich bis zu dem Trieb nach dem vollsten und höchsten Leben ausweitet.[3]) Der Unterschied zwischen Pflanzen und Tieren, zwischen Nationen und Individuen beruhte nun allein auf der Verschiedenheit des Lebenstriebes, in dessen metaphysischer Einheit die Totalität des Charakters wie sein Bildungsgesetz ihren letzten Beziehungspunkt hatten.

In dieser Trieblehre lag nun auch die Möglichkeit, die Ganzheit des Menschen wiederherzustellen, die der Dualismus Kants zerrissen hatte. Durch sie konnte die Antinomie zwischen Naturcharakter und Willenscharakter, die Humboldt bei Kant vorfand, gelöst werden. Schon seine monistische Entwicklungsmetaphysik widersprach, wie wir gesehen haben, einer solchen Trennung der physischen und moralischen Natur. Zwar konnte er sich dem Eindruck nicht entziehen, daß der Mensch „ein gemischtes Wesen" wäre, das Freiheit mit Notwendigkeit verknüpft, das der Natur angehört und doch frei seiner Vernunft folgt. Aber die Schwierigkeit lag nun in der Frage: Wo liegt die Grenze zwischen beiden Erklärungsweisen, wie vermeidet man die „gefährliche Klippe", ihn immer zugleich und doch nie zu sehr als Naturwesen zu behandeln?[4]) Und diese Schwierigkeit wurde, wie Humboldt wohl empfand, vermehrt durch die Zweideutigkeit des Ausdruckes „Natur", der nach Kants Sprachgebrauch einmal das gesetzmäßig geordnete physische System bedeutete, dann aber auch einen Teil des mechanisch gedachten psychischen Ablaufs mit einschloß. Beiden gegenüber stand dann mit einer für den Historiker und Psychologen undenkbaren Selbständigkeit die Vernunft in einer geradezu heterokosmischen Weise. Ist diese dualistische

[1]) Leitzmann S. 29. (1830).
[2]) An Jacobi 67 f., III, 139. An Brinckmann, 9. November 1790. An Schweighäuser, 6. Juli 1803. W. W. VII, 46, 56, 86 etc.
[3]) III, 193.
[4]) I, 349 ff., 357, 391, 395.

Spaltung einmal vollzogen, so wird damit eine Psychologie, die die Totalität des geistigen Lebens ergründet, undenkbar. Die modernen Kantianer empfinden dies und legen der Psychologie als solcher zur Last, was eigentlich nur aus den selbstgeschaffenen Voraussetzungen ihrer Psychologie folgt. Wenn man den Menschen in Ablauf und Normativität zerlegt, so hat man ihn zerrissen und kann ihn nicht wieder flicken. Die einmal gelegte Trennungslinie, — und wir wiederholen, daß sie nicht mit der psychophysischen, ja nicht einmal mit der kausal-teleologischen zusammenfallend gedacht werden darf —, muß also wieder ausgelöscht werden.

Und hier haben wir nun den Punkt, an dem wir erkennen, daß zu den Motiven der Identitätsphilosophie entschieden auch das geisteswissenschaftliche Interesse gehört. Es wirkt mit zu dem Resultat, daß Kants Dualismus von Natur und Geist in eine innige Bezogenheit, ja Identität beider aufgehoben wird. Humboldt löst sich daher die bezeichnete Antinomie in derselben Weise, wie er sich metaphysisch das Verhältnis von Vernunft und Natur überhaupt zurechtlegte, d. h. er sah die Vernunft als die geradlinige Fortsetzung der Natur an, und das Ideal als das nach allen Richtungen hin erweiterte und gereinigte Natürliche. „Der wirkliche Charakter ist nicht und darf nicht der bloße und reine Willenscharakter, er ist und muß immer ein Zusammengesetztes von beiden sein: die ursprüngliche Natur berichtigt und gebilligt durch die Vernunft und Freiheit.“[1]) Zwar legte er sich selbst den Einwand vor: Kann nicht die Vernunftforderung mit der Naturanlage in einen unlösbaren Widerspruch geraten? Aber er beruhigte sich durch die Annahme einer Art von prästabilierter Harmonie: „Der Mensch ist von seinem ersten Odemzuge an Mensch, und sein ursprünglicher Charakter ist kein andrer als der Charakter seiner Persönlichkeit, von welcher dasjenige, was wir Vernunft nennen, nichts anderes als eine Form ist, unter der wir sie selbst, die an sich unergründlich ist, am deutlichsten und bestimmtesten erkennen.“[2])

Wenn aber eine solche ungebrochene Entwicklungslinie vom Natürlichen zum Ideellen führen soll, so ist dies nur dadurch möglich, daß in jeder naturbedingten Individualität selbst ein solcher Trieb zum Vernunftideal liegt, und daß dieser Trieb

[1]) II, 83. [2]) II, 92 f.

das eigentliche Lebens- und Entwicklungsgesetz der ersteren ausmacht. So muß also die englische Trieblehre die Verbindung zwischen dem empirischen Menschen und dem abstrakten Vernunftideal herstellen, eine Vermittlung, die schließlich nicht ohne metaphysische Deutung dieses Vernunftinstinktes denkbar ist. Jedenfalls aber haben wir nun die Seele als ein teleologisches System vor uns, dessen innere und äußere Struktur studiert werden kann. Dieses Studium aber setzt nicht nur im betrachtenden Subjekt eine ästhetische Verfassung voraus; sondern das Objekt selbst ist nur ästhetisch konstituiert zu denken, einmal wegen seiner Totalität, sodann aber, weil es in direkter Bezogenheit auf ein Ideal steht. Die Immanenz des Ideals in einem Individium kann nur ästhetisch begriffen werden. Dies führt uns auf die Frage der Individualität.

IV. Denn abgesehen von der unzerstörbaren Totalität erhöht noch ein anderes Moment die Komplikation des Charakters, und zwar ein weit tiefgreifenderes: die Individualität. Die Anerkennung des Eigentümlichen in jeder Seele ist in Deutschland selbst im Zeitalter des Rationalismus nicht bedroht gewesen. Im Gegenteil, gerade Leibniz erhob sie zur fundamentalen, metaphysischen Welttatsache, und zwar um so entscheidender, als er sie im Gegensatz zu Kant oder Schopenhauer ganz unabhängig von der individualisierenden Wirkung des Raumes und der Zeit dachte. Alle seine Nachfolger räumen der Individualität in ihren Systemen eine immerhin hervorragende Stelle ein; ja es waren bereits vor Humboldt Versuche gemacht worden, die wissenschaftliche Behandlung der Individualität zu ermöglichen. Herder und Feder hatten die Idee einer Spezialpsychologie gefaßt, und Humboldt — der diese beiden verschweigt — weist selbst auf die Behandlung des Seelisch-Eigentümlichen im zweiten Teil von Platners Aphorismen hin.[1]) Wie hoch die Individualität in seinem eignen Lebensgefühl stand, haben wir bereits angedeutet; die ethische Bewertung, die er ihr zuteil werden ließ, tritt darin hervor, daß sie der eigentliche Ausgangspunkt seiner Humanitätsidee wurde. Hier handelt es sich um die rein psychologische Charakterisierung. Auch er beginnt mit der Frage, ob die Eigentümlichkeit als primäre Tatsache oder als Resultat anzusehen sei. Diese Frage war

[1]) II, 52.

für ihn um so belangvoller, da er als echter Kantianer von dem Ideal eines allgemein-menschlichen Charakters überzeugt war und selbst den Begriff des menschlichen Gattungscharakters seinen Deduktionen zugrunde gelegt hatte.[1]) Die Frage ist in der Tat im höchsten Grade metaphysisch: „Ob ein Mensch im genauesten und strengsten Verstande von Natur von dem andern verschieden ist, oder ob die anfangs durchaus gleiche Beschaffenheit aller nur durch die individuelle Lage eines jeden verändert und individualisiert wird, ist eine Frage, die gänzlich außer dem Gebiete unsrer Erfahrung und unsrer Einsicht liegt." Aber wahrscheinlich ist es ihm durchaus, daß eine ungleiche Kraft ursprünglich und unabhängig von allen sie umgebenden Umständen vorhanden ist.[2]) Dieselbe Überzeugung schimmert auch an andern Stellen deutlich genug durch. Humboldt rechnet alles, was von außen in den Charakter hineingewirkt wird, zum Zufälligen. Nun aber erklärt er aufs deutlichste, „daß das Zufällige dem reinen und vollendeten Begriff der Individualität fremd ist"; oder — wie er es mit andrer Fassung des Begriffs „zufällig" einmal ausdrückt: „Ein Teil des Zufälligen ist an das Individuum unauflöslich gebunden."[3]) Seine eigentliche Überzeugung wird uns ganz klar, wenn wir fragen, ob er die Eigentümlichkeit mit in jene Tiefen der Seele zurückprojizieren würde, die Kant als intelligiblen Charakter bezeichnet hatte. So ist es nun in der Tat: „Wie tief man eindringen, wie nah man zur Wahrheit gelangen möchte, so bleibt doch immer eine unbekannte Größe zurück: die primitive Kraft, die mit dem Leben zugleich gegebne Persönlichkeit. Auf ihr beruht die Freiheit des Menschen, und sie ist daher sein eigentlicher Charakter."[4]) Wir befinden uns damit an den Grenzen einer unbekannten Welt, die an sich in undurchdringliches Dunkel gehüllt ist. „Und doch sind es gerade diese ersten Triebfedern, diese innern Kräfte, die das eigentliche Wesen des Individuums ausmachen und ursprünglich alles in Bewegung setzen, in welchen das, was den Menschen am meisten adelt, Seelengröße, Tugend und Heroismus, seinen Sitz hat, und aus welchen allein jede große Tat und jeder genievolle Gedanke hervorgeht."[5]) Damit wird also das Individuum auf eine innere und ursprüngliche, in ihrem Wesen freilich unenthüllbare Kraft zurückgeführt. Denn sobald man den Versuch macht, die Indivi-

[1]) Beispiele: I, 264, 336, 341, 343, 381. II, 41. Leitzmann 247.
[2]) II, 91. [3]) II, 111. Leitzmann 176. [4]) II, 90. [5]) II, 88 f.

dualität metaphysisch zu umschreiben, verstrickt man sich in hoffnungslose Antinomien. Humboldt hat auf diesen Versuch nicht verzichtet. Schon seine terminologischen Wendungen beweisen, daß sein im Leibnizischen Sinne geschulter Geist das Bedürfnis zu der Frage fühlte, ob die Individualität den zufälligen oder ewigen Wahrheiten zuzurechnen sei. Einerseits hat er die Neigung, das zweite zu bejahen und der Individualität einen im Metaphysischen gelegenen Grund zuzuschreiben. Wenn er von der inneren Geistesform, dem Lebensprinzip, der inneren Kraft oder dem geheimen Leben eines Wesens redet, so denkt er sich unter alledem einen Grundtrieb der Individualität, der sich eben in seiner eigentümlichen Gestalt auswirken möchte. Andrerseits aber treiben ihn die rationalistischen Reste seiner geistigen Konstitution und der Drang nach einem einheitlichen Erklärungsprinzip dahin, hinter all diesen individuellen Trieben einen gemeinsamen, in allen absolut gleichen Lebensgrund anzunehmen, der nur durch die widerstrebenden Bedingungen seines Erscheinens individualisiert wird. Ja dieser Glaube gehört sogar notwendig zu der Humanitätsphilosophie: wenn es der individuellen Idee möglich wäre, ihren ganzen unendlichen Gehalt auszuwirken, so würde sie das ganze Universum darstellen; ihre Sehnsucht nach vollem Leben ist eben der Beweis für ihren Trieb nach Aufhebung der Individuation und Wiederverwirklichung des unendlichen, allgemeinen Lebensgrundes.

Ebenso widerspruchsvoll wie diese denkende Konstruktion der Individualität muß auch ihre Bewertung ausfallen. Folgerichtig begegnet uns daher bei Humboldt eine zweite Antinomie, insofern die Individualität einerseits als etwas positiv Wertvolles empfunden wird, das rein nach seinem eignen Gesetz vollendet werden muß, andrerseits aber als etwas, das nur durch Beschränkung des Ideals erklärt werden kann. Historisch wird dieser Gegensatz etwa durch Leibniz und Spinoza repräsentiert. Deshalb heißt die Individualität bei Humboldt „verborgen, unerklärlich und unbegreiflich. Sie ist das Leben des Individuums selbst, und der Teil, der von ihr erscheint, ist der geringste an ihr." Sie ist „etwas positiv Werdendes durch Beschränkung". Also betone man mehr das, was sie ist, als das, was sie ausschließt. Ihre Entstehung ist ähnlich zu denken, wie in der Reflexion Subjekt und Objekt auseinandertreten. So mußte sich die einheitliche

Kraft des Universums zerspalten, um sich selbst klar zu werden. Es gibt also überhaupt keine ruhende Kraft, und das Ideal ist nichts als ein Gedankenbild: das eigentliche Leben ruht in den kämpfenden und ringenden Individuen, die der Idee nachstreben, ohne sie je restlos in Leben verwandeln zu können.[1])

An dieser Stelle kommt Humboldt der Wahrheit am nächsten; es ist dieselbe Stelle, an der kurz darauf Schelling und Schopenhauer standen: Man muß sich entschließen, den rationalen Rahmen des Weltbildes, den die Aufklärung festgelegt hatte, fallen zu lassen, oder mindestens darauf verzichten, ihn als etwas im Anfang Gegebenes anzusehen. Er ist vielmehr nur eine als regulativer Leitstern vorschwebende Zukunftsidee, an deren Verwirklichung gearbeitet wird. Die Rationalität der Welt wird erst geschaffen. Der Urgrund aber, aus dem die individuellen Kräfte stammen, ist irrational und im Denken unfaßbar.

Deshalb heftet sich auch die Ideenlehre eigentlich an die irrationalen Punkte des Weltgeschehens an. Die Individualität hat dies mit der Idee gemeinsam, daß beide als etwas frei Schöpferisches auftreten. Es gibt infolgedessen von ihnen keine Apriorikonstruktion, sondern von jedem Individuum ist „die Idee nur dadurch möglich, daß sie als Tatsache erscheint."[2]) Die Individualität ist ein allem ausdrücklichen Wollen vorhergehender Trieb. Ganz wie die Zeugung im Organischen oder das geniale Kunstschaffen ist sie also ein Entstehen „von innen heraus, plötzlich und auf einmal".[3]) Deshalb sind auch Erziehung und Regierung ihr gegenüber so gut wie machtlos. Der Geist des Individuums schlägt, — so schreibt er einmal an Schiller — wie eine Flamme heraus, und es ist nichts dabei zu tun, als zuzusehen, was sie ergreift.[4]) Die Ideenlehre bezeichnet also die Stelle, an der die Anerkennung der Individualität dazu nötigt, die rationale Metaphysik mehr und mehr in den modernen Irrationalismus umzuwandeln. —

Aber kehren wir von diesem höchsten metaphysischen Gipfel in die Niederung rein psychologisch-ästhetischer Betrachtung zurück: Allerdings ist für Humboldt von vornherein Individualität gleichbedeutend mit Einseitigkeit.[5]) Aber eben auf dieser Einseitigkeit beruht die Kraft. Wer nach allen Seiten wirkt, ist schwächer als der, der seine Kräfte

[1]) III, 138 f. [2]) III, 209 (von mir gesperrt). [3]) III, 355, 365.
[4]) Leitzmann 315. [5]) I, 79 f.

in einem Centrum sammelt.[1]) Aber nicht nur in der Kraft liegt der Wert der Individualität, sondern damit verbindet sich der ästhetische Reiz einer reichen Mannigfaltigkeit von Formen. So sehr Humboldt die absoluten Forderungen des Ideals und besonders des Sittengesetzes anzuerkennen geneigt ist, so zuwider ist ihm die erschlaffende Gleichförmigkeit. „Mannigfaltigkeit reizt die Kräfte zum Kampf und zum Wetteifer, hindert das verderbliche Stocken der Tätigkeit, das immer sehr leicht die Folge einer ermüdenden Gleichförmigkeit ist, und vermehrt unmittelbar und mittelbar, indem sie die äußeren Verhältnisse selbst schwieriger und verwickelter macht, Bewegung und Leben.“[2]) Aber nicht nur die „Stärke der Kraftäußerung“ wird dadurch vermehrt, sondern auch ihre „wohltätige Zweckmäßigkeit“. Gewiß klingt das an Kants Lehre vom Antagonismus an, dessen Wohltätigkeit ja Humboldt noch in den amtlichen Denkschriften betont.[3]) Aber durch seinen ästhetisch-ethischen Akzent geht dieser Gedanke doch etwas über Kants farblosen Triebmechanismus hinaus. Ja er übertrifft selbst Schillers Schätzung des Individuellen, der im übrigen der psychologischen Grundanschauung des Freundes seinen Beifall nicht versagte: „Daß Sie sich in Beurteilung des Charakterwertes so ernstlich und nachdrücklich gegen das Einförmig-Allgemeine erklären und für die Individualität und das Charakteristische streiten, erfreut mich ungemein.“[4]) Wir werden sehen, wie diese Anschauung bei Humboldt in eine ethische Spitze ausläuft, nämlich in den Gedanken, daß das Ideal der Menschheit „gesellschaftlich“ dargestellt werden müsse, und daß diese Mannigfaltigkeit — nach dem Harmonieglauben jener optimistischen Zeit — zuletzt die höhere Übereinstimmung fördern werde.[5])

Es gehört zum Wesen der Individualität, daß sie in verschiedenen Stufen oder Kreisen auftritt; sie ist, wie Humboldt später einmal selbst sagt, als „etwas gleichsam Relatives einer stufenweisen Erweiterung fähig.“[6]) Das Grundphänomen, von dem seine Betrachtung ausging, war die Individualisierung der Geschlechter. In der Eigentümlichkeit des männlichen und weiblichen Charakters, in der Verteilung der Kräfte unter beide, aus deren Zusammenwirken erst Leben entsteht, zeigt sich am deutlichsten das Streben der Natur nach Mannig-

[1]) I, 80, 92, 382. [2]) II, 38. I, 287, 384, 387. II, 10.
[3]) W. W. X, 259. [4]) Leitzmann 273, auch 260.
[5]) I, 379. II, 36, ferner 10, 38, 40, 95. [6]) III, 353 und 363.

faltigkeit der Formen. Sie benutzt so das Endliche, um sich dem Unendlichen zu nähern. Aber dazu kommt nun die Abstufung der Lebensalter, der Berufe etc., und dann die der sozialpsychischen Individualitäten, wie der Stände, der Nationen, der Literaturen, der Zeiten und Jahrhunderte.[1]) Vor allem war es ja die ausgeprägte Individualität der Griechen, die Humboldt anzog. Es blieb Jahrzehntelang sein angelegenster Gedanke, „eine auf ganz eigne und in der Extension und Intension vollständige Lesung der Quellen gegründete Schilderung der griechischen Individualität in ihren verschiedenen Perioden zu entwerfen.“[2]) In dieser Arbeit sollten seine philosophischen, naturhistorischen und philologischen Bemühungen zu einem Ganzen zusammenwirken. Offenbar wäre das ebensosehr eine rein literarische Charakterschilderung geworden, wie er die französische Nation im wesentlichen nach den Eigentümlichkeiten ihrer Bühne, also auch literarisch, beurteilte. So vergleicht er die französische mit der spanischen und italienischen Literatur. Bei der italienischen Nation erwartete er, am meisten ursprüngliche natürliche Menschheit zu finden. „Sie muß formloser sein, als irgend eine andre Nation, und daher äußerst zweckmäßig, gewisse Seiten der Menschheit aus ihr kennen zu lernen.“ Für die eigentlichen Erben des Griechentums aber hält er die Deutschen. Sie sind bestimmt, die Verbindung der Alten und Neuern in Eine einzige Form hervorzubringen. Deshalb versenkt er sich in ihre Individualität am tiefsten.[3])

Der methodische Weg endlich, auf dem durch Beobachtung und Vergleich die Individualitäten aufgestellt und gegen einander abgegrenzt werden, ist das Verfahren der Typenbildung. Es hat seinen Ursprung in der organischen Naturwissenschaft; wir kennen es bereits aus Humboldts physiognomischen Theorien, wo es zur Charakterisierung der rein physischen Züge dienen mußte.[4]) Seine Eigentümlichkeit besteht darin, daß es nicht nur zu relativ allgemeinen Begriffen und Gesetzen führt, sondern zugleich eine Struktur bezeichnet, die ihrerseits nur als höchst individuelle Kombination von Elementen angesehen werden kann. Darauf beruht die Indi-

---

[1]) I, 84. [2]) An Wolf 140.

[3]) Über die Schwierigkeiten solcher Schilderungen an Goethe 46 f., 145. Leitzmann 162. An Wolf 194 f. W. W. I, 48, 81, 263 ff., 393. II, 64. An Welcker 64.

[4]) Haym 185 ff.

vidualisierbarkeit des Typus, der — durch Induktion gewonnen, für die Deduktion verwandt — mit Hilfe eigner Erfahrung immer weiter ausgezeichnet werden kann. Es kommt nun aber darauf an, wie diese „allgemeinen Charakterformen" und Typen zweckmäßig gewonnen werden; und die Antwort auf diese Frage ist gleichbedeutend mit Humboldts Charakterologie, deren Grundgesetze wir nunmehr kurz entwickeln.[1])

V. Der Charakter als Ganzes ist etwas Intelligibles. Aber in der Erscheinung offenbaren sich die ihm eignen Kräfte, und von hier aus werden sie erkannt. Daher kann der Charakter auch als die „dauernde Form der Einheit in dem veränderlichen Stoff" definiert werden. Dieses Wesenhafte gilt es also wissenschaftlich zu erfassen.[2]) Der Charakterologie, die Humboldt vorfand, fehlte es nicht an Material, wohl aber an methodischer Schärfe. Er versucht nun, diese Wissenschaft auf Regeln zu bringen, deren er in der „Vergleichenden Anthropologie" sieben aufzählt.[3]) Daß diese Gedanken in seinem Geiste eine größere Konstanz besaßen, zeigt sich darin, daß die 2. bis 5. Regel im IV., die 6. und 7. im V. Abschnitt der Abhandlung über das 18. Jahrhundert wiederkehren. Es ist jedoch möglich, sie unter 5 Hauptgesetze zu bringen, die ich folgendermaßen formuliere:[4])

1. Die Charakteristik muß ausgehen von einer hervorstechenden Eigenschaft. Es ist falsch, die Charaktere nach ihrer absoluten Kraft zu bestimmen oder zu vergleichen. Deshalb führt z. B. die Lehre von den Temperamenten zu nichts. Diese Regel ist gleichbedeutend mit der Forderung, sogleich in die Individualität als das Entscheidende des Charakters einzuhaken. Worin liegt nun aber diese Eigentümlichkeit? Humboldt antwortet: das Gepräge der Eigentümlichkeit entspringt aus dem Übergewicht einer Kraft. „An nichts heftet sich daher das Studium des Charakters mit so günstigem Erfolge, als an die Aufsuchung dieser herrschenden Seite." Dies bedeutet also: trotz Anerkennung der Totalität des Charakters (s. o.) kann er von dieser Seite aus nicht gefaßt werden; sondern man muß durch Analyse das Verhältnis der Kräfte feststellen und dann von der Einseitigkeit des Charakters aus seine Natur bestimmen („Stoff des Geistes").[5])

[1]) I, 378. II, 58, 76. [2]) W. W. VII, 2, S. 568 f. [3]) I, 392.
[4]) Man vgl. I, 391/2 mit II, 51 und 86. [5]) II, 59 ff.

2. Außer der beherrschenden Kraft muß das relative Bewegungsverhältnis der Charakterkräfte festgestellt werden. Humboldt spricht oft, ganz wie Mendelssohn, von dem „Mischungsverhältnis" der Kräfte, obwohl er ihre Einzelexistenz natürlich nur als methodische Abstraktion gelten lassen würde.[1]) Dies ist daher nicht mehr als ein Bild, das in seiner mechanischen Auffassungsart schlecht zu Humboldts eigentlicher Anschauung stimmt. Denkt er sich doch den Charakter nach Art einer ästhetischen Struktur. Auf der Bewegung der Kräfte, dem Maßverhältnis ihrer Tätigkeit beruht die „Form des Geistes" im Gegensatz zum Stoff. Diesen Tatbestand hat Humboldt sehr glücklich als Rhythmus des Charakters bezeichnet. Er mag darauf durch Körners Horenaufsatz gekommen sein, der die Frage erörterte, wie weit die Musik Ausdruck des Charakters sein könne. „Auf die Art, wie die Seele von den Empfindungen bewegt wird — schreibt ihm Humboldt —, den Rhythmus, in welchem sie fortfließen, mit einem Wort, auf die Form wird wenig geachtet, und allenfalls nur in der Lehre von den Temperamenten und dergleichen findet man dies noch einigermaßen berührt. Gerade hierauf aber beruht eigentlich das Wesen des Charakters und gerade dadurch lassen sich verschiedene Charaktere am bestimmtesten unterscheidend bezeichnen."[2]) Die große Wichtigkeit dieses Momentes hängt natürlich damit zusammen, daß das Wesen der Seele überhaupt als Aktualität anzusehen ist. Darin ist sich die deutsche Philosophie von Leibniz bis Fichte-Schelling einig. Wir erkennen jedes Naturgeschöpf „weniger an seiner Art des Seins, als an seinem Streben, in welchem sich erst alle seine vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Zustände in eine Einheit zusammenknüpfen".[3])

3. der Charakter ist soviel als möglich genetisch zu schildern. Damit meint Humboldt keineswegs — wie sogleich Regel 4 beweist — daß das Eigentümliche des Charakters aus äußeren Umständen ableitbar sei, wenn er auch die Abhängigkeit des Individualcharakters vom allgemeinen Zeitcharakter betont. Vielmehr denkt er bei dieser genetischen Schilderung an die konkrete Illustration des betreffenden Subjektes durch Wiedergabe seiner eignen Reden und Handlungen. Diese indirekte Charakte-

[1]) I, 259. II, 106. [2]) An Körner 39. W. W. II, 62, 68.
[3]) II, 66. III, 139, 199.

ristik verdient schon deswegen den Vorzug vor der direkten, weil die Sprache zu arm an scharfen Ausdrücken sein wird, um die Nüancen des Seelenlebens zum Ausdruck zu bringen. Und vorsätzliche Sprachbereicherungen haben immer etwas Mißliches. Zugleich dringt man auf diese Weise erst in das innere Spiel der Kräfte und Motive ein.[1])

4. Das eigentliche Ziel der Charakteristik liegt in dem Innern des Menschen, nicht in seinen äußeren Beziehungen. Diese Regel umfaßt 2 Teilgesetze: erstens das negative, daß die Charakteristik nicht nach außen hinzielen dürfe; zweitens das positive, daß sie von außen nach innen geht. a) Was das erste betrifft, so darf der Mensch nicht mit seinen Werken verwechselt werden; es kommt auf den subjektiven Wert und den inneren Zusammenhang des Charakters an, nicht auf seine Tauglichkeit zu diesem oder jenem Zweck. Diese Auffassung hat eine ethische Wurzel; wir kennen sie aus der politischen Hauptschrift des jungen Humboldt, in der er den inneren Wert hoch über alles stellt, was als äußere Folge, als sichtbares Werk geschätzt werden mag. „Nur was wir sind, ist vollkommen unser Eigentum, was wir tun, hängt von dem Zufall und den Umständen ab."[2]) Natürlich darf dies nicht zu asketisch-stoischer Isolierung führen; denn das Innere bildet sich ja nur am Äußeren. Aber ebenso einseitig wäre es doch, einen Menschen oder eine Nation rein nach ihren objektiven Produkten zu beurteilen; das führt zu schonungsloser Ungerechtigkeit. Wahre Humanität geht auf die innere Eigentümlichkeit zurück, in der jedes Erzeugnis seine Wurzel hat, und beurteilt es so als eine besondere Gestaltung der unendlich mannigfaltigen menschlichen Kräfte. — b) Das Korrelat zu dieser Auffassung bildet die Regel: „daß man bei jeder Charakterschilderung immer dasjenige, was unmittelbar in die Sinne fällt, die Handlungen und Äußerungen überhaupt, vorausschicke, und von da nach und nach zu demjenigen, was weniger deutlich sichtbar ist, bis zu der innern Beschaffenheit des Charakters übergehe, die gar nicht mehr wahrgenommen, sondern allein geschlossen werden kann."[3]) Wenn man sich den Charakter als ein System von Ringen denkt, so geht die Untersuchung vom äußersten in der Richtung auf den innersten. Im Außenring stehen die physischen Eigenschaften und Beziehungen.

[1]) I, 392. II, 72 ff. [2]) II, 69 ff. [3]) II, 75.

die ganze „äußere Lage." Von diesem Material ausgehend gelangt man zum Charakter erst als zu dem letzten Ergebnis. Der umgekehrte Weg, der sich wie das Prinzip der Komödie zu dem der Tragödie verhalten würde, ist dem ersten an Fruchtbarkeit nicht zu vergleichen. Auch hier bewährt sich also die alte Aristotelische Einsicht, daß das erste in der Sache das letzte in der Erkenntnis ist und umgekehrt. Die genannte Regel könnte daher als das Prinzip der symbolischen Charaktererkenntnis bezeichnet werden. Als Spezialfall gehört nun unter dieses Gesetz das physiognomische Problem, das wir bereits eingehend erörtert haben. Obwohl Humboldt die „schwankende Unbestimmtheit" fürchtet, „das Körperliche und Geistige gegenseitig durcheinander erklären zu wollen", gibt er doch die Physiognomie als eine Quelle der Charaktererkenntnis nicht auf; ja er hält sogar ein sorgfältiges Studium der physiologischen Individualbeschaffenheit für unerläßlich; „man kann nie einem zuverlässigeren Führer folgen, als dem Ausdruck der Natur."[1]) Auch hier wieder zeigt sich, daß für Humboldts eigentliche Überzeugung die Dualität zwischen dem Natur- und Willenscharakter längst aufgehoben ist.[2]) —

5. Bei der Charakterschilderung ist vom Zufälligen zu abstrahieren und das Wesentliche des Charakters möglichst in einen letzten und höchsten Ausdruck zusammenzufassen. Auch dieses Gesetz hat in Humboldt einen ethischen Hintergrund; es drückt den Trieb aus, sich dem Intelligiblen, Wesenhaften des Charakters soweit als irgend möglich zu nähern. Deshalb gehört dieser Gedanke zu denen, die seit den Jünglingsjahren unwandelbar fest in ihm wurzeln.[3])

[1]) II, 67, 78 ff., 83. — I, 390.

[2]) W. W. II, 80. — Z. 6 von unten ist zu lesen: „physiologischen".

[3]) Schon am 30. September 1790 (Brautbriefe 232) schreibt er an seine Braut: „Darum irrt man sich in seiner Menschenkenntnis so oft, weil man nicht unterscheidet, was den Menschen eigentümlich ist, und was nur aus dem Zusammenhang der Umstände von außen und aus dem inneren Mißverhältnis und Entgegenarbeiten der Kräfte entsteht. Nur aus dieser eigentümlichen Gestalt läßt sich beurteilen, wie viel ein Mensch je zu werden vermag, und nur durch ihren Anblick läßt sich die Gewißheit über einen Charakter erhalten, die ohne ihn durch das bloße Urteilen aus einzelnen Ideen, Handlungen, Reden alle Augenblicke wankend werden muß, besonders bei Menschen, deren Ideengang schnell und ungleichförmig ist. Nur nach dieser Urgestalt müßte man Charaktere schildern, und nur durch sie entsteht Liebe im echten Sinne des Worts etc." Vgl. dazu ein konkretes Beispiel im „Reisetagebuch" S. 82, „wie auffallend und doch wie abgesondert vom Wesen des Charakters gewisse Zufälligkeiten sein können." Ferner I, 313.

Die hier geforderte Arbeit besteht zunächst darin, den „Grundtrieb der Individualität" zu bestimmen, der sich in einem gegebenen Charakter manifestiert. Aber die Individualität ist ein unergründliches Geheimnis, und andrerseits ist nie absolut sicher zu bestimmen, was für sie zufällig ist, was eng mit ihr in Verbindung steht. So z. B. ist das, was von außen gewirkt ist, „und was also gewissermaßen dem Charakter immer fremdartig bleibt", entweder bloß vorübergehend oder bleibend. Sind nun diese bleibenden Einwirkungen für die Individualität wirklich noch zufällig? Humboldt hat sich mit dieser Scheidung viel Mühe gegeben; trotzdem steckt in seinen Erwägungen wenig von mitteilungswerter Bedeutung. Er machte einen Mißgriff, daß er den alten Leibnizischen Begriff der „Zufälligkeit" überhaupt beibehielt; für seinen Standpunkt gab es nur noch eine Zufälligkeit im subjektiven Sinne. Objektiv postulierte er einen durchgängigen Zusammenhang nach Gesetzen, sei es nun der Natur oder der Vernunft. Wenn er also hier das Wesen des Charakters heraushob, so lag ihm dabei eine Wertabstufung der Charakterseiten im Sinne: er wollte — ohne es auszusprechen — die metaphysische Wesenheit des Charakters, das, was er später seine Idee nannte, erfassen. Dies zeigt sich auch darin, daß er die Zusammenziehung der Charakterseiten in Einen Begriff, in den möglichst kurzen und einfachen Ausdruck fordert. Und zwar geschieht dies dadurch, „daß man die Art, wie er zu den höchsten und ganz allgemeinen Zwecken des Menschen gelangt, auf einmal auszusprechen versucht." „Man suche daher das Beste und Höchste auf, was irgend ein Subjekt nach allen verschiedenen Richtungen hin geleistet hat, man knüpfe dies in Eins zusammen, und nehme dies so gestaltete Ganze als seine eigentümliche und wesentliche Beschaffenheit an. Alles, was diesem Begriff nicht entspricht, wird nun zufällig heißen können etc."[1]) Das ist keine Beschreibung mehr, sondern eine Wertung; das ist eine ausgesprochen idealistische Charakteristik, die überdies nur in einer ästhetischen, allseitig empfänglichen Stimmung gelingt. Ohne derartige subjektive Voraussetzungen kann die Aufgabe der Charakteristik nicht vollendet werden. Die Psychologie Humboldts beruht also nicht darauf, daß der Charakter an einem Allgemeinbegriff gemessen wird, sondern darauf,

[1]) II, 86, 98. I, 392.

daß er in unmittelbarer Bezogenheit auf eine Idee gedacht wird. In dieser Idee liegt der letzte Maßstab seiner Psychologie, und damit kommen wir auf den vorausgesagten Knotenpunkt, an dem die Psychologie mit Ethik und Ästhetik zusammengewachsen ist, auf den Boden, in dem die Humanitätsidee verankert ist.

VI. Wir haben die Charakterologie bisher nur von der Seite ihres objektiven Materials behandelt, wir haben allenfalls auf die von ihr vorausgesetzten logischen Kategorien, nicht aber auf ihre erkenntnistheoretischen Bedingungen hingewiesen. Die moderne Psychologie hat eine energische subjektive Wendung genommen, insofern sie das Verfahren der Interpretation als das eigentlich Bestimmende voranstellt. Diesen Faktor nun hat Humboldt keineswegs übersehen; im Gegenteil; er widmet ihm in der Rede über „die Aufgabe des Geschichtsschreibers" eine glänzende Analyse. Bei der Auffassung geistiger Tatsachen handelt es sich nicht, wie bei der der Natur, um bloße synthetische Funktionen. Das Subjekt muß hier die Vorgänge, die es verstehen will, in sich selbst produzieren.[1]) Darauf beruhen die objektiven Schwierigkeiten, aber auch der ganze subjektive Gewinn der Interpretation. Denn das Subjekt muß zu dieser allseitigen Aktivität erst fähig gemacht werden, und dies ist nicht anders denkbar, als so, daß die ganze potentiell in ihm liegende gesetzliche Wirksamkeit in Aktualität verwandelt wird. Humboldt hat diese Zusammenhänge mindestens geahnt. Schon früh erklärt er: „Mit jedem lebendigen Wesen sind wir gleichsam verwandt, und erwarten in ihm nichts, als wovon wir wenigstens analoge Empfindungen haben."[2]) Aller Umgang, aller Reiz des Umganges beruht auf dem ununterbrochenen Streben, „die innerste Eigentümlichkeit des anderen zu fassen."[3]) Vor allem der Künstler „muß sein Wesen mit den feinsten und verschiedenartigsten Wesen gleichsam identifiziert haben." Denn „wie wird nicht der das gestaltenreiche Geschlecht am tiefsten erforschen, und am wahrsten und lebendigsten darstellen, dessen eigner Empfindung selbst die wenigsten dieser Gestalten fremd sind?"[4]) Um das Höchste zu fassen und zu bilden, muß man selbst eine hohe, vom Zufälligen gereinigte Menschheit in sich tragen.[5]) Man sieht, daß Humboldt die Interpretation von

[1]) I, 262, 278. [2]) I, 90 f. An Li II, 10. [3]) I, 123.
[4]) I, 172, 259. I, 398. [5]) I, 290.

vornherein auf das Individuelle hin nüanciert. Daraus folgt sogleich ein anderes: das Individuelle in seiner konkreten Form ist dem bloßen Verstande niemals zugänglich; nur wenn er sich mit der Einbildungskraft verbindet, vermag er sich der lebendigen Wirklichkeit zu bemächtigen. Also müssen in der Interpretation beide Gemütskräfte zusammenwirken. Darauf beruht ihr ästhetischer Grundzug. Wenn der Charakter — wie behauptet — wirklich das letzte Resultat aller vereinigten Kräfte ist, so kann er auch nur mit vereinigten Kräften wieder verstanden werden.[1]) Und zwar ist es die Aufgabe der Einbildungskraft, das Konkrete des Charakters zu erfassen: sie entwirft das ganze, sinnliche, farbige Bild, während der Verstand nur allgemeine Begriffe hinzubringt.[2]) Diese Einbildungskraft ist natürlich nicht willkürlich, sondern durch objektive Daten gebunden. Andrerseits gebunden aber ist sie dadurch, daß seelische Kräfte doch nur aus der „Erfahrung der eignen Persönlichkeit" bekannt sind, wenn auch die letztere nur von mittelbarem Gebrauch sein kann. „Indes leuchtet doch hieraus deutlich hervor, in wie hohem Grade eine eigene vielseitige Bildung die intuitive Kenntnis fremder Eigentümlichkeiten befördert."[3])

Zugleich folgt aber daraus, daß der Charakterolog nie von dem objektiven Charakter, sondern immer von der „Bearbeitung desselben" ausgeht.[4]) Wie mit der Wirklichkeit eine Verwandlung vor sich geht, wenn sie von der Kunst zu ihrem Gegenstande erhoben wird, so auch, wenn sie auf einen wissenschaftlichen, gedankenmäßigen Ausdruck gebracht wird. Jede Wissenschaft rationalisiert ihren Stoff, und insofern schon arbeitet sie das „Ideelle" an ihm heraus. In einem doppelten Sinne aber gilt dies von der Charakterologie, die den Angriffspunkt ihrer Fragestellung eben darin findet, daß sie die Linie von dem individuellen, empirischen Charakter zu seiner Idealität hin konstruiert. Um ein Bild zu gebrauchen: die individuellen Charaktere liegen auf der Peripherie eines Kreises, dessen Mittelpunkt das allgemeine Menschheitsideal ist. Alle sind von ihm gleich weit und gleich nah; und doch stehen sie zu ihm in einer ganz individuellen, unverwechselbaren Beziehung, die geometrisch durch den jeweiligen Radius bezeichnet wird. Dieser also gibt die Richtung an, in der d i e

[1]) I, 313, 363.
[2]) II, 64, ferner 2, 67, 86, 94, 111.
[3]) II, 94.
[4]) II, 44.

individuelle Idealität jedes Charakters liegt. Dies wenden wir nunmehr auf die Interpretation an.

Das Ideal der Menschheit lebt in dem interpretierenden Subjekt; es ist unvermeidlich, ja es ist Forderung, daß alles zu Interpretierende auf dieses Ideal bezogen, an ihm gemessen wird. Der Interpret muß sich dahin emporläutern, daß er Weite genug besitzt, das Menschliche in seinem unendlichen Umfange in sich aufzunehmen. „Um das Innre der Menschheit als ein lebendes, sich aus sich selbst entwickelndes Wesen zu schildern, muß man ihre ganze vielgestaltete Form gegenwärtig in der Seele tragen, und jedes Bild, das die Beobachtung dargibt, gleichsam an ihr versuchen." Und „nur insofern ist es notwendig, mit dem Charakter der Menschheit in seinem weitesten Umfang innig vertraut zu sein, nur um die Fähigkeit zu erlangen und zu erhöhen, ... durchdrungen von der Idee der höchsten Vollkommenheit, in jeder neuen Gestalt scharf und fest zu bestimmen, was als gut und rein beibehalten, was als zufällig und verwerflich vertilgt werden muß."[1]) So also wirken Beobachtung und „Spekulation" zusammen, so wachsen Subjekt und Objekt wechselseitig durcheinander: das Subjekt gewinnt durch die psychologische Arbeit an eigner Menschlichkeit (Idealität, Humanität), die Deutung des Objektes aber ist wieder abhängig von der Weite, die der Interpret selbst besitzt. Er muß, vielleicht deutlicher als die Persönlichkeit, der seine Arbeit gilt, wissen, in welcher Richtung er ihr Ideal zu suchen hat. Am tiefsten hat Humboldt diese Bedeutung der Humanität in der Akademierede ausgesprochen: auch der geniale Historiker muß im Besitze der Humanität sein; denn „je tiefer der Geschichtsforscher die Menschheit und ihr Wirken durch Genie und Studium begreift, oder je menschlicher er durch Natur und Umstände gestimmt ist, und je reiner er seine Menschlichkeit walten läßt, desto vollständiger löst er die Aufgabe seines Geschäfts."[2])

In dieser Bestimmung also gipfelt Humboldts Methodik der Psychologie: sie ist nicht rein deskriptiv und will es nicht sein; sie ist idealistisch, normativ gerichtet. Eben deshalb aber ist diese Psychologie mit der Ethik und Ästhetik so eng zusammengewachsen, wir wir behauptet haben. Mit der Ethik: denn als Kern jeder Individualität erscheint nun das Streben,

[1]) II, 3. [2]) W. W. IV, 38.

sich innerhalb ihrer selbst zum Ideal zu erweitern, und als ihr ganzer Maßstab die besondere Beziehung zu der höchsten Menschheitsidee, die gerade sie ausprägt. Und mit der Ästhetik: denn dieses Einswerden von Einzelexistenz und Idee ist objektiv ein ästhetisches Phänomen und auch subjektiv nur ästhetisch zu erfassen. Am Ende des Jahres 1795, also wohl um die Zeit, als er mit der „Vergleichenden Anthropologie" und der „Charakteristik des 18. Jahrhunderts" beschäftigt war, schrieb er mehrere Briefe über diesen Gegenstand an Schiller; der spätere, (kurz nach Weihnachten 1795; vgl. Leitzmann, S. 432) der mehr die ethische Seite betont haben mag, ist nicht erhalten; um so vielsagender ist für uns der andere, der den ästhetischen Ansatzpunkt zeigt: In unserm Dasein sind Individuum und Idee auseinandergetreten; darauf beruht die Kluft des modernen Lebens. Für das Bewußtsein des „naiven" Künstlers bestand diese Kluft noch nicht; daß der „sentimentale" sie infolge der „Reflexion" empfindet, scheidet ihn von dem naiven. Doch ist der eine wie der andere genötigt, sein Ideal zu individualisieren, also die Idee im Individuum darzustellen.[1]) Diese künstlerische, zunächst von der Bildhauerkunst hergenommene Verschmelzung beider Momente bildet die Voraussetzung und das Urbild für die psychologische Interpretation: sie kann sich von diesen ästhetischen Kategorien nicht loslösen. Schiller besaß für die inneren Motive dieses Gedankenganges das feinste Verständnis; er fand ihn sowohl von der ethischen als von der ästhetischen Seite höchst interessant. Er selbst beantwortete die Frage, wie sich die Idee — psychologisch-ethisch-ästhetisch — in einem Individuum „darstellen" könne, dahin, „daß jede Individualität in dem Grade idealisch ist, als sie selbständig ist, d. h. als sie innerhalb ihres Kreises ein unendliches Vermögen einschließt und dem Gehalt nach alles zu leisten vermag, was der Gattung möglich ist."[2]) Die Antwort hätte nicht mehr im Sinne Humboldts, nicht mehr im Sinne der Humanitätsidee erfolgen können. Das eigentliche Problem liegt für uns weniger in der Individualität, als in der Idee. Um uns an das zu erinnern, was im 2. Abschnitt schon über Humboldts Ideenlehre und ihre Beziehungen zu Kant, Fichte, Schelling gesagt ist, sei darauf hingewiesen, daß die Idee trotz Kants Reservationen für diese Zeit nichts Problematisches war. Man

[1]) Leitzmann, 247 ff.

[2]) Leitzmann 260 f., 251.

ging aus von der Vernunft, und die Vernunft war „das Vermögen der Ideen".[1]) Freilich zeigt sich nun hier ein Schwanken in Humboldts eigentlicher Stellung: Einmal erscheint ihm die Idee als etwas, das aus den Tiefen des Geistes hervorgeht und allein im Menschen wohnt, wie es von ihm geschaffen ist. Dann wieder wendet er sich mehr empiristisch: auch die Idee ist an der Beobachtung der Wirklichkeit entwickelt, und sie ist nichts als die nach allen Seiten hin entwickelte Natur.[2]) Aber wie dem auch sei: Die Interpretation jedenfalls erfolgt von der Idee aus und in Beziehung auf sie. Das ist Humboldts psychologische Methode. Wir verfolgen sie nunmehr von ihrer ersten ausführlichen Darstellung in der „Vergleichenden Anthropologie" an.[3])

Humboldt selbst geht aus von der Frage, wie es möglich ist, die eigne Individualität durch psychologisches Studium fremder zu stärken. Die Antwort lautet: „Dadurch, daß man einzelne Gattungen studiert und ihre Formen so individuell, als sie sind, und so idealisch, als sie werden können, aufstellt, entwickeln sie sich wirklich reiner und bestimmter."[4]) Dies ist nur denkbar, wenn dabei das Ideal, d. h. seine rationale Klarheit und ästhetische Höhe, als verborgener Maßstab der Interpretation notwendig und unvermeidlich im Hintergrund liegt. Also lautet der Hauptsatz der „Vergleichenden Anthropologie": „Das Bestreben der vergleichenden Anthropologie geht dahin, die mögliche Verschiedenheit der menschlichen Natur in ihrer Idealität auszumessen; oder, was dasselbe ist, zu untersuchen, wie das menschliche Ideal, dem niemals Ein Individuum adäquat ist, durch viele dargestellt werden kann." „Ihre Eigentümlichkeit besteht daher darin, daß sie einen empirischen Stoff auf eine spekulative Weise, einen historischen Gegenstand philosophisch, die wirkliche Beschaffenheit des Menschen mit Hinsicht auf seine mögliche Entwickelung behandelt."[5]) Oder noch anders ausgedrückt: „Da es ihr vorzüglich darum zu tun ist, zu erforschen, wie die idealische Vollkommenheit,[6]) die Einem

[1]) I, 327. [2]) I, 389.

[3]) Die ethische Seite bleibt hier noch außer Betracht.

[4]) I, 384 ff. — Mit genialem Blick erfaßt hier Humboldt den tiefsten Punkt des psychologischen Studiums: in dem Nachleben und Vergleichen fremder Strukturen wird unsre eigne einschließlich ihrer Wertbestimmtheit unmittelbar und unwillkürlich geklärt und rektifiziert. I, 388: „Das Studium der Charaktere in ihrer Individualität vermehrt also diese letztere selbst."

[5]) I, 388 ff. [6]) Von mir gesperrt.

Individuum unerreichbar ist, sich in mehreren gesellschaftlich ausdrückt, so wird sie hauptsächlich durch diese Absicht bei der Wahl der Charaktere zu ihrem Studium geleitet werden. Sie wird so viel als möglich solche aufsuchen, die entweder den Begriff der Menschheit erweitern, oder sich so gegenseitig gegeneinander verhalten, daß sie Züge, die zusammen nicht in gleicher Stärke verträglich sein würden, einzeln darstellen." Das sind Bestimmungen, die weit über die deskriptive Psychologie hinausgehen und und ein normatives Moment in die Psychologie hineinbringen. Die Charaktere werden zugleich mit der gedanklichen Durchdringung idealisiert.[1])

Noch schärfer kommen diese Gedanken in dem psychologischen Hauptwerk zum Ausdruck. Es trägt an seiner Spitze den Satz: „Diese Charakteristik ist bestimmt, die wirkliche Gegenwart nach einem Vernunftideal zu beurteilen."[2]) Sein Inhalt ist nicht bloße Wiedergabe der Gegenwart, sondern „Beurteilung des gegenwärtigen individuellen Zustandes nach dem idealischen."[3]) Der 3. Abschnitt beginnt daher mit einer ausführlichen Auseinandersetzung, was denn unter diesem I d e a l , von dem die Beurteilung ausgehen soll, zu verstehen sei: nämlich ein Ideal, das der Differenzierung fähig ist, das sich mit konkreten Gestalten zu gatten vermag und das daher die gewissenhafteste Beobachtung der Natur und Wirklichkeit nicht überflüssig macht.[4]) Daher heißt es, fast wörtlich an die eben zitierte Stelle der „Vergleichenden Anthropologie" (I, 392) anklingend: „Die philosophische Beurteilung will nämlich das Verhältnis eines einzelnen Individuums zum Ideale bestimmen, überschlagen, wie mehrere Individuen zweckmäßig zusammenwirken können, um ihre allgemeine und eigentümliche Ausbildung zu befördern und Vorzüge, die ein Einzelner nicht in sich zu vereinigen vermöchte, gesellschaftlich darzustellen."[5]) Die Schwierigkeit der Psychologie, in dieser Weise den Begriff der Idealität mit dem der Individualität zu verbinden, ist ganz dem ethischen Problem analog: „wie bei der vollkommensten Beibehaltung der ganzen Individualität immer progressive Vervollkommnung möglich" ist.[6]) Humboldts psychologisches und ethisches Interesse am Menschen ist hier untrennbar, und als drittes Moment tritt — besonders

[1]) Vergl. auch die klare Formulierung dieses Gedankens: Leitzmann, 277 f.
[2]) II, 32. [3]) II, 33. 58. [4]) II, 34—41.
[5]) II, 95, 100. [6]) An Körner 88.

in der Abhandlung über „Hermann und Dorothea“ — das ästhetische hinzu. Diese „Idealität in der Charakterschilderung“ war es ja, was ihn an Goethe besonders reizte; er verband die individuelle Wahrheit mit der idealischen Reinheit, schuf seine Individuen in Ideale um und leistete wiederum der Idee durch ein Individuum Genüge.[1]) Und dasselbe hatte er schon früher ausgesprochen, als er die Griechen als die vorbildliche Nation hinstellte, deren Studium am sichersten zur Humanität führen würde. Denn sie verbanden die kräftigste Individualität mit dem sichersten Streben nach dem Ideal, deshalb waren sie die künstlerischste unter den Nationen.

Versuchen wir also Humboldts psychologische Methode mit einer Formel zu charakterisieren, so richtet sich sein wissenschaftliches Interesse nie auf die bloße gegebenene Individualität; sondern sie rückt diese in das Licht ihrer inneren Beziehungen zum Menschheitsideal, wandelt also das Vorgefundene durch subjektiv gedankliche Bearbeitung in die jeweilige „individuelle Idealität“ um.

Dieser ganze methodische Gedankengang, der uns im folgenden Kapitel unter dem geschichtsphilosophischen Gesichtspunkte noch einmal beschäftigen wird, nimmt eine etwas andere Wendung in Humboldts zweiter, mehr metaphysischer Periode. Die Ideen werden jetzt fast als metaphysische Wesenheiten im Sinne Platos hypostasiert. Das Individuum ist nun selbst die (sinnlich-zeitliche) Darstellung einer Idee. Die Form, in der das Streben der Individualität nach der Idealität des Charakters sich offenbart, ist die Sehnsucht, also ein tief metaphysisches Gefühl. Sie ist „das Prinzip, durch das jede Individualität die ihr zustehende Vollendung erhält.“[2]) Die Sehnsucht nach dem Göttlichen verzehrt allmählich die irdische Kraft.[3]) Auf diesem metaphysischen Standpunkt ändert sich nun auch die Bedeutung der Interpretation. Der Geschichtschreiber hat die Aufgabe, mit künstlerischem Sinn aus der Einzelerscheinung die beherrschende Idee herauszulesen; deshalb ist alle Geschichtschreibung Kunst und mündet zuletzt im Metaphysischen. Damit erhebt sich freilich ein neues Problem, das jetzt an die Stelle jenes methodischen, auf die Interpretation bezüglichen tritt: Wie verhält sich die Flüchtigkeit des Individuums zu der ewigen Idee, von der

[1]) II, 123, 125, 132, 138, 310, 318.
[2]) III, 205, ff. 211. An eine Freundin 101, 144, 231, 507, 536.
[3]) III, 364.

es beseelt ist? Diese Antinomie zwischen dem Eigenwert des Individuellen und seiner Verflochtenheit in das Überindividuelle, die Humboldt auch in der berühmten Akademierede beschäftigt, wird von nun an seine Grundfrage.[1]) Ja sie wurde ihm eine Lebensfrage nach dem Tode der Li. „Was ist der Einzelne in dem Strom der Weltbegebenheiten?“[2]) Er hat teil an der Idee, er ist mit ihr eins geworden; sie ist das Bleibende in ihm und das, worauf er stolz ist. Und doch gehört sie einem andern Kreise an, als das Individuum. Denn ihr Mittelpunkt liegt nicht mehr in dieser Welt, sie ist aus den irdischen Schranken enthoben, ja sie ist geradezu etwas Unendliches. Deshalb kann sie auch im Endlichen nur durch künstlerische Intuition mittels der Einbildungskraft erfaßt werden; sie setzt ein Ganzes der Seelenstimmungen voraus, wenn man sie fassen will. So sehr also hier alles ins Metaphysische gewandt ist, so bleibt doch die alte methodische Regel, in der Interpretation die Bezogenheit auf die Idee durchzuführen, unverändert bestehen. Noch 1832 hat er diesem Gedanken in den schönen Worten Ausdruck gegeben, mit denen wir die Darstellung seiner psychologischen Anschauungen beschließen können: „Ein natürlicher Hang hat mich schon sehr früh im Leben auf das Streben geleitet, in jeden Charakter und in jede Individualität so tief einzugehen, als möglich war, um mich möglichst in ihre Denkungs-, Empfindungs- und Handlungsweise zu versetzen. .... Es ist aber nicht genug, die Ansichten der Menschen zu kennen, man muß auch zu bestimmen verstehen, wie sie sich zu denen verhalten, die man als die unbedingt richtigen, hohen und von allen, den einzelnen Individualitäten immer anklebenden Einseitigkeiten freien anzusehen hat, und danach die Richtung des Individuums lenken.“[3]) Diese Worte zeigen uns zugleich, wie sehr er jene idealistische Charakteristik im Dienste seiner Bildungsideale betrieb: nur solche Anschauungen ermöglichen eine Erziehung zum Ideal; eine auf bloße Technik gerichtete Pädagogik würde auch mit einer mechanischeren Psychologie auskommen.

[1]) Zum erstenmal taucht sie auf I, 104.
[2]) Vergl. die Briefe an Carol. v. Wolzogen. An eine Freundin 93. 419. 468. 488. 518 f.
[3]) An eine Freundin 476 f.

2. Kapitel.

Die Geschichtsphilosophie.

Psychologisches und historisches Interesse sind nicht notwendig aneinander gebunden, aber doch durch eine natürliche Affinität verknüpft. Wie die Psychologie der Aufklärungszeit mit ihrer Ästhetik Hand in Hand geht, schließt sich ihr geschichtliches Bewußtsein vorwiegend an die fortschreitende Staats-, Rechts- und Kulturentfaltung an. Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts kann man von dem Werden einer historischen Auffassung reden. In Frankreich bezeichnen Montesquieu, Voltaire, Rousseau, in England Hume, Gibbon und Ferguson, in Deutschland Winckelmann, Schlözer und Herder die Führer dieser Bewegung. Es handelt sich um eine langsam fortschreitende Umbildung des ganzen Bewußtseins, die in ihrem Gesamtumfange unmöglich an eine einzelne Person angeknüpft werden kann. Wie Dilthey gezeigt hat, entstand auf diesem Wege die Idee einer Solidarität des Menschengeschlechts, eines Zusammenhangs der Entwicklung und eines allgemeinen Kulturfortschritts zu humaneren Lebensformen. Skeptiker wie Rousseau dienen nur der Vertiefung dieser Grundanschauung. Aber die Fortschrittsidee bedeutet doch nur die eine, zuerst entstandene Seite des historischen Bewußtseins; die andre ist erreicht, sobald an Stelle einer rationalistischen, selbstgefälligen Kritik das Gefühl für den Eigenwert früherer Zeiten auftritt. Die völlig rationalistische Theologie besaß diese Kraft nicht mehr oder gewann sie erst in Herder wieder.[1]) Um so entschiedener wirkten Winckelmann und die Philologie mit dem erwachenden Neuhumanismus auf die geschichtliche Gesamtauffassung ein.

[1]) Von einer entgegengesetzten Bewertung der Aufklärung, wie sie namentlich Troeltsch vertritt, kann ich mich nicht überzeugen.

Humboldts Jugend stand bereits unter all diesen Einflüssen. Montesquieu hatte die Naturbedingungen gezeigt, die als äußere Kräfte in den Geschichtsverlauf hineinwirken. Rousseau hatte in den Begriffen Natur und Kultur gleichsam die äußersten Grenzpunkte dieser Linie bestimmt. Winckelmann hatte im Altertum Kulturfaktoren entdeckt, auf die die Theorie Voltaires und Fergusons vom allgemeinen Fortschritt der Modernen nicht zutraf. Gibbon hatte die Lebensgeschichte des mächtigsten aller Völker geschrieben und Schlözer die Universalhistorie im ganzen Umfang periodisiert. Daneben standen ausgesprochen geschichtsphilosophische Theorien: Iselin ging von der modifizierten Leibnizschen Monadologie aus, in der er die psychologische Grundlage für eine allgemeine Betrachtung der Geschichte gefunden zu haben meinte. Ihr Triebrad sah er in dem Bedürfnis des Menschen nach immer größerer seelischer Aktivität. Nach ihm löste Herder in gewaltigerem Entwurf die Harmoniesysteme von Shaftesbury und Leibniz in historische Bewegung auf, als deren Ziel er eine unbestimmte Humanität bezeichnete; bald sollte sie in „Vernunft und Billigkeit", bald in einem allgemeinen inneren „Wohlsein" der Menschen bestehen. Auch seine späteren Schriften, so sehr sie sämtlich der „Beförderung der Humanität" dienen sollten, kamen über dies mannigfach schillernde Lebensgefühl nicht hinaus.[1])

Es ist unmöglich, daß Humboldt von diesem größten Gegner Schlözers nicht schon früh nähere Kenntnis erhalten haben sollte; daß er den Mann nicht beachtet hätte, der vor ihm der feurigste und sicher der weitwirkendste Apostel der Humanität war. Ja man darf kaum zweifeln, daß er gewisse Grundanschauungen, so die universale organische Auffassung und die Verlegung des Geschichtszieles in eine individualisierte Humanität und in den Reichtum des inneren Lebensgehaltes geradezu von ihm übernommen habe, sei es nun unmittelbar von ihm oder widerstandslos aus seiner weithin herrschenden Zeitwirkung. Trotzdem findet sich nirgends eine Bemerkung des jungen Humboldt, die auf ein Verhältnis der Schätzung schließen läßt; im Gegenteil, er schlägt sich auf Jacobis Seite und tadelt mit ihm die Vermischung kausaler und teleologischer Erklärungsprinzipien in Herders Spinozaerklärung. Erst im Alter hat er Worte warmer Anerkennung für diesen Dichter und Denker,

[1]) Vgl. die zerfließenden Definitionen in der 6. Sammlung der Humanitätsbriefe, W. W. XVII, 152 ff.

auch für seine „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ gefunden. In den Briefen an die Freundin hat er seiner historischen Auffassung, seiner Fähigkeit zum zarten Symbolisieren ein schönes Denkmal gesetzt.[1]) Zu den „wahrhaft Großen“ hat er ihn auch da nicht gerechnet; seine Raisonnements waren ihm zu willkürlich, zu wenig überzeugend und zu phantasievoll unbestimmt; m. a. W.: die philosophischen Kategorien Herders haben Humboldt niemals Genüge getan. Es geht mit auf Herder, wenn er 1793 an Körner schreibt, daß „freilich nicht dem Titel, aber wohl dem Geiste nach eine philosophische Geschichte der Menschheit“ fehle.[2])

Diese Vermutungen werden denn auch durch eine gleichzeitige briefliche Äußerung an Brinckmann vom 19. Dezember 1793 bestätigt. Anknüpfend an die Ereignisse der französischen Revolution heißt es dort: „Es gibt keinen so interessanten Gegenstand als Philosophie der Geschichte. Aber sie wankt noch ohne Fundament, da man noch nicht gehörig weiß, wonach man sehen soll, und dies doch bei allem Erfahrungsammeln selbst noch vor dem Auftun der Augen geschehen muß. Eine traurige Erfahrung davon gaben mir noch neulich Herders Ideen, 4. Teil. Einige Feinheit bei der Geschichte des Christentums und die gut erzählte Geschichte der Araber ausgenommen, ist's lauter Salbaderei und kommt zu keinem Resultat, außer daß man lernt, daß alle Blüten welken. Mit den Blumen treibt Herder überhaupt großen Spuk. Sie sind aber wirklich sehr gütig, wenn sie ihm gedeihen, der ihnen den Boden so schlecht mit Gedanken düngt.“

Humboldts eignes historisches Interesse reicht noch vor die Göttinger Zeit zurück. Es ist wahr, wenn er in späteren Jahren einmal Gentz gegenüber erklärt, er habe von jeher nur ein althistorisches Interesse gehabt. Die Form, in der ihm die Geschichte zuerst entgegentrat, war natürlich die, in der sie seit dem Althumanismus am kräftigsten lebte: die klassische Literatur und die griechisch-lateinische Philologie. Sehr merkwürdig aber berührt seine Äußerung an die Freundin: „Ich habe sehr jung mit großem Eifer Kirchengeschichte gelesen und wenig Studien haben mich so sehr angezogen.“[3]) Gewiß hat sie ihn mehr als Geschichte der Meinungen, denn als Geschichte der Überzeugungen interessiert. Als er nach

[1]) An eine Freundin 542.
[2]) An Körner 11. (19. November 1793.) Vgl. an Wolf 142.
[3]) An eine Freundin 433, 439, 208.

Göttingen kam, fand er sich in der Hochburg der neu erwachenden historischen Studien.[1]) Heyne vertrat hier das klassische Altertum in einem vertieften Sinne; Schlözer und Pütter, die übrigens von Humboldt kaum genannt werden, verbanden das historische Interesse mit dem staatswissenschaftlichen Gesichtspunkt. Schlözers Einwirkung ist später hier und da zu spüren; seine „Nordische Geschichte" hat er noch spät mit Hochachtung genannt. Tiefer als alles dies aber mag das Stück erlebter Geschichte auf ihn gewirkt haben, das 1789 in Paris und Versailles an seinen Augen vorüberzog und ihn bald darauf zu seiner ersten politisch-geschichtsphilosophischen Skizze veranlaßte. Was Paris damals war: ein sichtbares Zeichen historischen Geschehens, war Rom von Ewigkeit her. Wie tief also mußte dieser Ort seinen althistorischen Sinn ergreifen! „Die Totalität der Römergeschichte und des Römerlebens im Kopf in Rom herumzugehen, ist eigentlich mein Leben. ..... Dann wird man unwiderstehlich zu endlosen Betrachtungen über Geschichte und Menschenschicksal hingezogen, dann rundet sich auf einmal um die Hügel herum das ganze Gemälde der Weltgeschichte. Denn auf mich übt Rom immer seine große Gewalt mehr als durch alles andre dadurch aus, daß es der Mittelpunkt der alten und neuen Welt ist."[2]) Und doch hat R. Haym recht, wenn er behauptet, daß ihm nicht die Geschichte, sondern die Philosophie der Geschichte in Rom innerlich lebendig wurde.[3]) Die allgemeinen Zusammenhänge des historischen Geschehens hielten ihn stets fest, so daß er selten bis zu den Fakten vordrang. Er wollte die Früchte historischer Erkenntnis in den Dienst seiner beherrschenden Bildungstheorie stellen. Deshalb trieb er die schwierige Kunst, „aus Faktis Philosophie zu ziehen".[4]) Deshalb studierte er Geschichte, und vor allem die Griechen. Denn indem er so den Menschen in seinem ganzen Umfang und allen seinen Gestalten kennen lernte, den Zusammenhang kritisch verfolgte, Zeitalter mit Zeitalter verglich, hoffte er die Gesetze ausszupähen, nach welchen das ewige Schicksal die Menschheit — im ewigen Kreislauf? — oder einem großen unendlichen Ziele zuführte.

Aber mit diesem historisch-philosophischen Interesse verbindet sich nun Humboldts hochentwickelter Sinn für die Indi-

[1]) Vergl. Dilthey, Deutsche Rundschau, Bd. 108, 255 ff. — Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts II². S. 14 ff.
[2]) An Wolf 262. [3]) Haym 221. [4]) Körner 9. 11.

vidualität; von vornherein muß ihn daher die metaphysisch-nivellierende Behandlung der ganzen Frage abstoßen. Und dies ist der Punkt, an dem seine Psychologie und seine Geschichtsauffassung eng zusammenhängen, wo er versucht, die wissenschaftlichen Kategorien immer feiner der Lebendigkeit des Objekts anzupassen. Dies ist es, was seine Geschichtsphilosophie vor allen gleichzeitigen auszeichnet, und was, wie alle seine Grundgedanken, von der frühesten Zeit an in ihm feststeht. So schrieb er schon 1791 an die Braut über gewisse Ideen, die der Erfurter Professor Dominicus in seiner Schrift „Über Weltgeschichte und ihr Prinzip" (Erfurt 1790) geäußert hatte: „Überhaupt zeigt man in der Geschichte zu wenig den Menschen. Das, was eigentlich überall Zweck ist, die Art des Seins des einzelnen Menschen, wird so oft und auch in der Geschichte als Mittel zu Zwecken angesehen, die nicht selten nicht mehr als Worte sind. Es scheint so simpel, eben dies innere Sein des Menschen überall zum letzten Gesichtspunkt zu nehmen, und doch ist es beinah unbegreiflich, wie fast alle Betrachtungen aller Wissenschaften eine verschiedene Gestalt erhalten, wenn man diesen Gesichtspunkt streng ins Auge faßt. Vorzüglich kommt es wohl daher, weil man in einem Studium, und gerade im wichtigsten, noch ganz zurück ist. Dies ist eben dies Studium des Menschen in sich, wie er ist und wie er sein soll. Auch hier nimmt man immer fremde äußere Gesichtspunkte, und daher entstehen dann alle die Sätze, die ein richtiges, nicht mißgeleitetes Gefühl für irrig erklärt."[1]) Dadurch freilich erwächst nun neben dem Problem, wie aus Faktis Philosophie zu ziehen sei, das andere, größere, in dem Humboldts ganze geschichtliche Arbeit gipfelt: wie die Individualität in den Gang der großen geschichtlichen Bewegung verflochten ist. Wir verfolgen nunmehr seine geschichtsphilosophischen Anschauungen in den beiden Perioden, während deren seine Humanitätsidee zur Reife kam.

I.

Das historische Bewußtsein ist entstanden in der allseitigen Reaktion gegen das „natürliche System der Geisteswissenschaften". Es ist begreiflich, daß die alte Denkweise in den Köpfen nicht sogleich ausgelöscht ist, sondern mit der neuen kämpft oder vielfach unausgeglichen neben ihr fortbesteht.

[1]) An Li I, 393 f., vergl. W. W. I, 104.

Einen solchen Widerspruch in den Grundüberzeugungen müssen wir auch in Humboldts frühesten Werken konstatieren. Das praktische Fiasko des Naturrechts, wie es die französische Konstitution zeigte, weckte energisch den historischen Sinn. Humboldts kleiner, aus diesem Anlaß entstandener Aufsatz zeigt ihn voll von den modernen Ideen und als einen entschiedenen Verfechter des geschichtlichen Sinnes: „Staatsverfassungen lassen sich nicht auf Menschen, wie Schößlinge auf Bäume pfropfen." Darin gipfelt seine Ausführung. Die Natur des Menschen oder einer Zeit ist nie die reine Natur der Vernunft, sondern immer zugleich ein Werk des „Zufalls". Diesen Ausdruck, den er aus der Leibnizischen Terminologie übernimmt, dürfen wir aber nicht mit „Ursachlosigkeit" gleichsetzen. Damit wäre jede historische Erklärung von vornherein unterbunden. Vielmehr versteht Humboldt unter Zufall nur die v o n u n s u n e r k a n n t e n Kräfte, die die ganze individuelle Beschaffenheit der Gegenwart bestimmen. Mit der Frage eben, wie diese Erkenntnis weiter auszudehnen und zu vertiefen sei, d. h. mit der Theorie der individuellen historischen Kräfte, beschäftigt er sich folgerichtig in seinem nächsten Aufsatz. Das alles zeugt von historischem Sinn, von dem gleichzeitigen Bestreben, das Individuelle anzuerkennen und es doch in kausaler Erklärung so weit wie möglich aufzulösen.[1]) Daneben aber steht eine Gedankenführung, die durchaus nichts anderes ist als — ein Naturrecht. Die „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen", dieses in der preußischen absoluten Monarchie entstandene Werk, will eine durchaus allgemeingiltige Theorie geben. Es spricht nicht davon, daß der Zeitpunkt der Reife im Gange der Staatsentwicklung angebrochen sei, sondern es spricht von dem Staat und seinen Erfordernissen überhaupt. Freilich empfand Humboldt die Kluft zwischen der abstrakten Theorie und der historischen Wirklichkeit. Empfand sie doch später selbst Fichte, als er sich fragte, wie sein „Geschlossener Handelsstaat" an die bestehenden Verhältnisse angeknüpft werden sollte. Daher schließt nun auch Humboldt seine Abhandlung mit der Erörterung des Problems, wie die als richtig erkannte Theorie

[1]) Beachtenswert ist auch die in der „Vergleichenden Anthropologie" bezüglich der Religion aufgestellte Forderung, „sie immer und Schritt vor Schritt die Umänderungen des Geistes begleiten zu lassen", wenn die doppelte Gefahr von Gewissenszwang oder religiöser Gleichgiltigkeit vermieden werden soll. I, 382.

in der Wirklichkeit ausgeführt werden könne.[1]) Diese letztere faßt er durchaus im historischen Sinne: sie hat eine „positive" Form, sie ist immer individuelle Wirklichkeit. Zweierlei also muß bei jeder Reform beachtet werden: 1) die jeweilige Lage muß erst ihr entsprechend vorbereitet werden; 2) sie muß in die Ideen der Menschen übertragen und von hier aus bewirkt werden. Im Falle Humboldts also handelt es sich darum, die Menschen für die Freiheit, „welche die Theorie allemal lehrt" (!), empfänglich zu machen.[2])

Allmählich tritt das naturrechtliche Moment zurück und Humboldt gelangt zur Ausbildung gewisser geschichtsphilosophischer Anschauungen. Die wichtigsten Punkte der allgemeinen Methode stehen ja schon fest. Auf der einen Seite die Irrationalität des Historischen, die aus der individuellen Bedingtheit aller ihrer Erscheinungen folgt. Jede Epoche ist einseitig, bringt nur einige oder wenige Seiten der Menschennatur zum Ausdruck; auf diesen aber beruht ihre Kraft. Dies Individuelle, das sich Humboldt zeitweilig als ein Mittelgebiet — entstanden aus dem Zusammentreffen der Naturfaktoren mit dem allgemeinen Vernunftgesetz innerhalb der menschlichen Freiheit — erklärte, macht geradezu das Eigentümliche der historischen Behandlungsart aus; in ähnlichem Sinne hatten ja Leibniz und Wolff den terminus historisch zu einem universallogischen erweitert und ihn der Erkenntnis der „zufälligen" Wahrheiten zugeeignet. „Der Historiker sucht durchaus nur das Individuelle."[3]) Auch die Geschichtsphilosophie muß der so verstandenen historischen Treue, dem Material der Erfahrung stets nahe bleiben. Seiner ganzen Geistesart nach muß Humboldt sich scheuen, „die schöne Mannigfaltigkeit des wirklichen Lebens in der Einförmigkeit einiger wenigen Vernunftideen untergehen zu sehen." Die Neigung der Zeit zu überindividueller Konstruktion verwirft Humboldt um so mehr, als seine Psychologie allenthalben die Beziehung der Individualität auf die im weitesten Sinne gefaßte Idealität gestattet.[4]) Auf der andern Seite aber muß nun auch hier das Allgemeine und die Regelmäßigkeit gesucht werden; das Verfahren der psychologischen Vergleichung gehört hierhin, sodann die Statistik, die

[1]) W. W. I, 236 ff.

[2]) Im vertrauten Briefwechsel mit Brinckmann legt er sich kurz darauf ferner die Fragen vor: „1. Können Staaten so bestehen? 2. Würden nicht, wenn sie so wären, andre notwendige Bedingungen zur Bildung hinwegfallen?" (8. Februar 1793.)

[3]) I, 395, 397. II, 110. [4]) II, 32 f.

er als guter Schüler Schlözers nicht als eine geistlose Tabellenwissenschaft, sondern in höherem Sinne aufgefaßt wissen will.[1]) Es gilt, an dem empirischen Stoff immer „eine gewisse Stetigkeit, Folge und Gesetzmäßigkeit" aufzusuchen[2].) Nur an einem Punkte wird diese historische Gesetzmäßigkeit — nicht eigentlich unterbrochen — aber überboten durch das Aufwallen der tiefer liegenden Freiheit. Es gibt „Abweichungen, durch die genievolle Individuen diesen sonst ununterbrochen fortschreitenden Naturgang plötzlich stören."[3]) Eine restlose Durchführung des Entwicklungsgedankens, selbst in dem teleologisch-organischen Sinne Herders, kennt also Humboldt nicht; dazu ist er zu tief von Kants ethischem Dualismus berührt. Alle Gesetzmäßigkeit muß bezogen werden auf ein höchstes Ideal; sie ist nie bloße Kausalgesetzlichkeit, sondern immer zugleich Vernunftgesetzlichkeit, d. h. teleologisch und ethisch-normativ. Nach alledem nun gestaltet sich Humboldts Ansicht von der Geschichtsphilosophie so, wie er sie einmal als Plan seiner großen Abhandlung über das 18. Jahrhundert Schiller entwickelt: „Aus der ganzen Geschichte der Menschheit läßt sich ein Bild des menschlichen Geistes und Charakters ziehen, das keinem einzelnen Jahrhundert und keiner einzelnen Nation ganz und gar gleicht, zu welchem aber alle mitgewirkt haben, und auf dieses richte ich meinen Gesichtspunkt. Dies Bild müßte nämlich nach zwei Dimensionen betrachtet werden, einmal gleichsam in die Länge, nach der intensiven Größe, welche die Menschheit erreicht, dann nach der extensiven Mannigfaltigkeit, die sie gezeigt hat. Dies Bild nun ist es, was eigentlich allein den Menschen, insofern er ein denkendes und freihandelndes Wesen ist, interessiert; es ist das letzte Resultat, zu welchem alles übrige, was er lernt und treibt, ihn führen soll."[4]) Es kann nicht deutlicher ausgesprochen werden, daß Humboldt nur um des psychologischen Ertrages willen Geschichte treibt: Befruchtung der Menschheitsidee durch Berührung mit mannigfachen Menschheitsformen ist ihr wirkendes Element. M. a. W.: auch die Geschichtsphilosophie W. v. Humboldts ist eine Betrachtung der wirklichen Geschichte unter dem Gesichtspunkt der Humanitäts-

[1]) Statistik I, 70, 235. [2]) I, 396. [3]) I, 287.
[4]) Leitzmann 277. Ob Condorcet, dessen „Esquisse" damals erschienen war, auf die Entstehung dieses Planes mit eingewirkt hat, läßt sich nicht nachweisen.

idee, die Beurteilung eines tatsächlichen Verlaufs durch ein regulatives Ideal, wie ja schon seine beschreibende und vergleichende Psychologie ganz auf dieser Bezogenheit beruhte.

Dadurch nun ist der geschichtsphilosophische Rahmen, d. h. die formale Seite der Untersuchung bestimmt, soweit es sich um Aufsuchung der letzten, treibenden Kräfte, um Bestimmung des Ganges und Aufstellung des Zieles handelt; alle drei aber sucht und findet er bezeichnender Weise allein in der innern psychologischen Beschaffenheit der Menschen, nicht in äußeren Ereignissen und Revolutionen. Schon oben erwähnten wir, wie früh sich Humboldt mit dem ersten Problem beschäftigt hat. Nicht aus reinen Vernunftsätzen, sondern empirisch-psychologisch wollte er verfahren. Da fand er denn als letzte Faktoren die Individualität, sei es des einzelnen oder ganzer Völker und Epochen. Aber auch hier bemerkte er noch eine gewisse Gleichförmigkeit, die er auf die gesetzmäßige Wirksamkeit der physischen, intellektuellen und moralischen Kräfte zurückzuführen strebte.[1]) Nur bildeten sie alle in der Wirklichkeit eine solche unlösbare Komplikation, daß das Gesetz immer in abstrakter Höhe über dem wirklichen Geschehen schweben mußte. So wenig er hier bis zu den eigentlichen Komponenten auch nur im Sinne Montesquieus oder Herders vorzudringen vermochte, hielt er doch an dem strengen Gesetzmäßigkeitspostulat fest, ging er unentwegt dem Gedanken nach, „daß sich vielleicht die ganze Geschichte des menschlichen Geschlechts bloß als eine natürliche Folge der Revolutionen der menschlichen Kraft darstellen ließe.“[2]) Und wiederum ordnet er hierbei dem bloß psychologischen Interesse das technisch-pädagogische Problem einer Lenkung und Bildung des Menschengeschlechts über. — Aus demselben Grunde hält er es für unerläßlich, daß sich jede Gegenwart über ihre besondere Stelle in der historischen Entwicklung klar werde. „In jeder Periode existiert der Mensch ganz. Aber in jeder schimmert nur ein Funke seines Wesens hell und leuchtend; bei den andren ist's der matte Schein, bald des schon halbverloschnen, bald des erst künftig aufflammenden Lichts.“[3]) Ist dies so und ist doch zugleich das Menschengeschlecht ein großes Ganzes, so muß der Handelnde sich dar-

[1]) I, 88 ff. [2]) I, 238. [3]) I, 84. II, 9.

über klar werden, wie viel seine Periode zur Erweiterung, Erhöhung und Veredlung der Menschheit getan, wie weit sie auf dem Wege zur Humanität fortgeschritten ist.[1]) Denn Fortschritt und Ausbreitung von Bildung, Weisheit und Tugend sind für Humboldt ebenso allgemeine Forderungen wie für die Aufklärungsphilosophie. Danach und nach dem Maß der Individualitätsausbildung bemißt er die Kulturstufe, die eine Nation erreicht hat, wobei er den Russen und Türken die unterste Sprosse der Leiter zuweist.[2]) Die brennendste Frage aber ist: Wo stehen *wir*? Um zu dieser Selbstbesinnung und Selbstkenntnis zu gelangen, bedarf es einer Charakterisierung unsres Zeitalters. Und diese wieder ist nicht möglich ohne Bestimmung des Gesamtganges. Dabei taucht nun gelegentlich der Kantische Gedanke auf, daß der wichtigste Kulturhebel in dem Antagonismus einseitiger Bildungen zu suchen sei, dieser von Mandeville inaugurierte, auch bei Herder vorliegende Glaube an den Segen der Gegensätzlichkeit in den Dingen des Fortschritts.[3]) — Als Ziel dieser Bewegung aber erscheint ein Ideal gesellschaftlicher Kultur, in der der Begriff der Menschheit seine höchste Ausweitung erfahren hat, nicht in *einer* einzigen Bildungsform, sondern in dem Nebeneinanderbestehen mannigfaltiger Daseinsformen, die alle ihre Individualität dem Ideal so weit wie denkbar angenähert haben. Dieses Ideal muß man, als Zielpunkt, nicht weniger kennen, als den Standpunkt, den die Gegenwart auf solchem Wege erreicht hat. In den frühesten Schriften erscheint es ohne nähere philosophische Begriffsbestimmung als „Erweiterung des Begriffs der Menschheit in ihrer Vollendung."[4]) Am farbenreichsten malen es die Briefe an die Braut: „Der Seele inneres Sein zu erhöhen, streben ja alle Kräfte der Natur und der Menschheit. Durch tausend Umwege, unendlich heterogene Gestalten, verwickelte Verhältnisse windet sich ewig alles Mühen zu diesem letzten und höchsten der Ziele."[5]) — „Was ist aller Menschen in der verschiedensten Handlungsweise selbst nicht verstandener Zweck? Alle dienen der einzigen Göttin, der Erhöhung des Menschengeschlechts, dem Wachstum menschlicher Kraft und menschlichen Genießens. Am dunkelsten ist dies Streben, wo die Sorge des Bedürfnisses den Kreis beschränkt, aber auch da ist es dies Streben."[6]) Das

[1]) I, 284 ff. [2]) I, 393. [3]) II, 9. X, 259. [4]) I, 393, 87 ff.
[5]) Brautbriefe 416. (23. Februar 1791.)
[6]) Das. 428. (15. März 1791.)

ganze, ästhetisch gewandte, natur- und sinnenfreudige Renaissancebewußtsein dieser zum Genuß bestimmten Naturen leuchtet aus solchem Lebensideal hervor: „Dasein, von Energie beseelt, ist Leben, und das höchste Leben das letzte Ziel, in dem sich das Streben aller verschiedenen Kräfte der Natur vereint."[1]) Was so anfangs in einer enthusiastischen Form auftritt, hat Humboldt später in Kantische Methoden umgesetzt. Dieses Menschheitsideal wurde ihm nun zur regulativen Idee für den geschichtlichen Verlauf; er betrachtete die ganze Geschichte unter der leitenden Idee „einer solchen planmäßigen Erziehung des Menschengeschlechts", nicht, als ob tatsächlich ein derartiger historischer Zusammenhang gegeben wäre, sondern im Sinne einer praktischen Richtschnur.[2]) Unser Geist soll von diesen Gedanken durchdrungen, unser Handeln von ihnen geleitet, unsre Phantasie von ihnen beflügelt sein. Und diese regulative Idee, die so bezeichnend von Kants Ideal einer rechtlich geordneten Gesellschaft abweicht, besitzt Giltigkeit auch für den beschränktesten Wirkungskreis. „Nie kann man die äußere Tätigkeit des Menschen genug in die Schranken des Notwendigen zurückrufen, nie seinen Geist genug in das Gebiet der Unendlichkeit einladen."[3]) In der Abhandlung über „Hermann und Dorothea" hat Humboldt diese Geschichtsentwicklung zum Humanitätsideal als das Gesetz der „Geistesverfeinerung" bezeichnet, und bald darauf hat er sich in einem Fragment über die inhaltliche Gestaltung dieser Idee näher erklärt, auf das wir im 5. Abschnitt zurückkommen werden.[4]) —

Schon der Ausdruck „Geistesverfeinerung" weist darauf hin, wie die Ausfüllung dieses geschichtsphilosophischen Gesamtrahmens zu denken ist. Der große Gegensatz von Naiv und Sentimental, den Schiller am Objekt der Poesie zur klarsten Ausprägung brachte, klingt auch durch diese Geschichtsphilosophie hindurch. Es ist der Gegensatz der Naturnähe und der Kulturreflexion. Diese Deutung ist keineswegs Schillers Eigentum, sondern sie ist der Gemeinbesitz einer Zeit, die sich selbst bei allem optimistischen Fortschrittsglauben vor unendlich verwickelten Kulturproblemen findet, während sie in der Vergangenheit ein Volk dichtet oder kennt, das sich, im Besitz einer glücklichen Naturgabe, des rechten Weges wohl bewußt

[1]) I, 333. [2]) Vgl. hier S. 137. [3]) II, 11 f.
[4]) II, 209 f., 204. Die Wendung „Geistesverfeinerung" stammt vielleicht von F. Schlegel. Vgl. Minor, a. a. O. I, S. 128.

war. Wir verfolgen diese Geschichtsphilosophie bei Humboldt unter genauer Beachtung der Prioritätsfrage gegenüber Schiller.

In der Entstehung dieser Geistesrichtung ist die rein philologische Arbeit nur Begleit-, ja vielleicht nur Folgeerscheinung. Wenn man ihre lebendigen Wurzeln und ihre innere geistige Notwendigkeit erfassen will, so muß man von Rousseau einerseits, von Winckelmann andererseits ausgehen. Ich skizziere dies hier kurz, soweit es für die Geschichtsphilosophie in Betracht kommt.

Rousseaus Kulturkritik läßt sich in den Satz zusammenfassen, daß die ursprünglichen, triebhaften und instinktiven Lebensfunktionen im Kulturzustande durch das Dazwischentreten intellektueller Prozesse umgewandelt worden sind. Diese Reflexion ist ein unzulänglicher Ersatz für die natürliche Organisation, da sie nicht mit gleicher Sicherheit arbeitet, wie das natürliche Gefühl. Durch die Rationalisierung des ganzen Daseins ist die Lebenseinheit des Menschen bedroht, ja es ist fraglich, ob die Kultur als Ganzes durch diese künstlichen Veranstaltungen wird aufrecht erhalten werden können. Deshalb gilt es, auf allen Gebieten zu den gesunden Instinkten zurückzukehren.

Soweit Rousseau. Sein Gedankengang wurde in Deutschland in folgender Weise zu Ende gedacht: Auch hier empfand man die Schäden der Intellektualität. Wie sie leicht zu einer Verkehrung der Instinkte führt, so ertötet sie auch den ursprünglichen Trieb des Menschen zur Form. Er hat seine innere Einheit verloren; er ist ein Rad in dem unendlich fein berechneten Kulturmechanismus geworden. Deshalb verkümmert der beste Teil seiner Kräfte; er ist nicht mehr Totalität, nicht mehr fähig zur Kunst. Handelt es sich aber darum, ein „Naturvolk" zu finden, in dem dieser instinktive Sinn für die Ganzheit und die Form noch ungebrochen war, so gibt es kein höheres Vorbild als die Griechen; bei ihnen ist die Kraft zur Totalität und zum Idealisieren unvergleichlich entwickelt. Wer Rousseaus Frage vernommen hatte, der mußte Winckelmanns Griechenauffassung als Antwort darauf verstehen. Denn gerade die Seite der Kultur, die er an den Griechen hervorhob, war es, deren Verlust man mit schmerzlichem Erwachen zu empfinden begann.

Aber man führte nun zugleich den Rousseauschen Gedankengang zu Ende. So wenig wie der Genfer Prophet selbst ließ man sich mit der bloßen Umkehr genügen, sondern man erkannte

auch die Werte der gegenwärtigen Kultur an und strebte nach einer Synthese beider Daseinsformen. Es erhob sich die Frage, die für die kommende Geschichtsphilosophie von universaler Bedeutung wird: Wie können wir, was einst der bloße Instinkt ohne intellektuelle Reflexion in so hoher Vollendung geleistet hat, auf dem Wege der Vernunft in eigner Arbeit wiedergewinnen? So ergeben sich als drei Hauptperioden der intellektuellen Entwicklung die des Instinktes, der Vernunft und der zur Sicherheit des Instinktes zurückkehrenden Vernunft. Jacobi war es, der in seinem Gespräch „Der Kunstgarten" im „Deutschen Museum" 1779 zum ersten Mal diese Kritik an Rousseau übte und die Notwendigkeit hervorhob, den ursprünglich menschlichen Instinkt durch Vernunft und Begriffe zu ergänzen. „Es will jetzt Mode werden, sagt Woldemar, von Kenntnissen zu reden, als wenn sie dumm, von Theorie und Weisheit, als wenn sie töricht machten."[1]) Später nahm Jacobi dies Gespräch in seinen Roman Woldemar auf, durch den es auf die philosophische Fortentwicklung in Deutschland stark einwirkte. Er selbst eignete sich den Begriff des Vernunftinstinktes an, den er bei Reid vorfand und der bis auf Herbert von Cherbury zurückgeht. Es kann kein Zweifel bestehen, daß wir hier die Wurzeln der Fichteschen Geschichtsphilosophie vor uns haben.[2]) In einem Geiste wie Fichte mußte sich alles gegen Rousseaus Rückschrittsgedanken und seinen Vernunfthaß aufbäumen. Ganz dasselbe Gegenwartsgefühl lebt in Schiller und Friedrich Schlegel; sie beide erwarten von Vernunft und Freiheit dasselbe, was einst ein glücklicher Instinkt geleistet hat. Auch auf Humboldt haben diese Gedanken Jacobis gewirkt, wenn er urteilt, daß der Hang zum Raisonnement die Schwäche der Zeit verschuldet habe. „Wenn man indes die Ursachen dieser Abspannung genauer erwägt, so ist dasjenige, was wir verlieren, nur gleichsam die Stärke und Heftigkeit des Instinkts, da wir der Stärke der Vernunft vielmehr jetzt erst entgegenreifen."[3])

Aber es kam doch ihm und seinen deutschen Geistesgenossen nicht allein auf die Rationalisierung des Lebens an; sondern sie strebten nach innerer Form und Einheit. Deshalb

[1]) Jacobi W. W. V, 205 f., 187.
[2]) Fichte, W. W. VI, 326 f. Vgl. m. Abhandlung über Altenstein S. 122.
[3]) W. W. II, 104.

wird Winckelmanns Evangelium der antiken Kunst in ein allgemeines Evangelium der Welt- und Geschichtsauffassung verwandelt. In diesem Sinne folgen Lessing, Herder, Schiller seinen Spuren, und es entsteht die neuhumanistische Geschichtsauffassung, deren philosophischer Grundgedanke vielleicht am schärfsten in der Anmerkung Schillers zu Humboldts Griechenaufsatz ausgesprochen ist. (s. u.)

Was Humboldt Winckelmann verdankt, haben wir z. T. bereits erörtert. Auch von Rousseaus Einwirkung finden wir bei ihm tiefe Spuren.[1]) Seine politische Jugendschrift möchte für die Staatslehre etwa dasselbe leisten, was Rousseau für die Erziehungslehre leistete, nämlich die Aufmerksamkeit abwenden vom Äußeren und hinlenken auf den inneren Wert der Menschennatur. Es ist die Eigenschaft der Kultur, diesen Gesichtspunkt zu verkehren. Sie zerreißt den Menschen und bewertet ihn nur nach seiner Tauglichkeit zu äußeren Zwecken. Wie anders das Griechentum! In ihm waren Natur und Kultur noch eine schöne Einheit. Gefunden war Rousseaus Naturvolk; schon Humboldts früheste Lehrer von Campe bis zu Heyne hatten ihn in diese Richtung gewiesen. Ursprünglichkeit, Individualität und ideale Vollendung — das sollte ja die Skizze über die Griechen zeigen — waren ihnen in gleichem Maße eigen. In dieser „Skizze über die Griechen", die aus dem Zusammenarbeiten mit F. A. Wolf entsprang, liegt der ganze Inhalt der neuhumanistischen Geschichtsphilosophie durchaus vorgebildet. Aber schon damals brachte Schiller, dessen „Götter Griechenlands" früh auf Humboldt Eindruck gemacht hatten, dies Grundgefühl in seinen Randbemerkungen auf einen schärferen Ausdruck, und in ihnen liegt der Keim seiner eignen geschichtsphilosophischen Anschauungen: Er unterschied — nach Analogie der einfachen Gegenstandserfahrung — drei Momente der Geschichtsentwicklung:

1. Der Gegenstand steht ganz vor uns, aber verworren und ineinander fließend.
2. Wir trennen einzelne Merkmale und unterscheiden. Unsere Erkenntnis ist d e u t l i c h , aber vereinzelt und borniert.
3. Wir verbinden das Getrennte und das Ganze steht abermals vor uns, aber jetzt nicht mehr verworren, sondern von allen Seiten beleuchtet.

In der ersten Periode waren die Griechen.
In der zweiten stehen wir.

[1]) Vgl. F e s t e r , Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie.

Die dritte ist also noch zu hoffen, und dann wird man die Griechen auch nicht mehr zurück wünschen.[1])

Schon 1793 also gilt im Kreise Humboldt-Schiller-Wolf der Gegensatz des griechischen und modernen Geistes als ein historischer Fundamentalgegensatz. Seitdem kann bei den beiden erstgenannten nur von einer Parallelität, nicht aber von einer Priorität der Entwicklung die Rede sein. Und zwar, da Schiller von seinen Aufsätzen über das Naiv-Sentimentale nur wenig im voraus verrät, finden wir weit häufigere Äußerungen dieser Richtung bei Humboldt als bei Schiller. Im Zusammenhang kennen gelernt hat Humboldt die Aufsätze über das Naive und Sentimentale erst im Dezember 1795. (Vgl. Leitzmann 241.) Das Thema selbst aber zieht sich wie ein roter Faden durch ihre ganze Korrespondenz von 1793 bis Ende 1795, und, abgesehen von Schillers besonderer Terminologie, ist es unmöglich zu scheiden, was inhaltlich dem einen und was dem andern gehört. Für Humboldts Selbständigkeit ist das sicherste Zeugnis seine Antwort auf Schillers Brief vom 26. Oktober 1795,[2]) in dem Humboldt ausdrücklich, obwohl zunächst nur mit Beziehung auf die Poesie, entwickelt, wie er, „unabhängig von fremden Ideen", diesen Fundamentalgegensatz ansah. „Mein eignes Gefühl hat immer den von Ihnen angegebnen Unterschied zwischen den Griechen auf der einen und den Römern nebst allen Modernen auf der andern Seite gemacht, und insofern finden mich Ihre Ideen sehr vorbereitet." Diese Worte freilich beziehen sich auf Schillers vorläufige Mitteilungen aus seinem Aufsatz über das Naive. Wir müssen aber beachten, daß diese selbst wiederum veranlaßt sind durch Humboldts Äußerungen über das „Ungriechische" in Schillers Dichtergeist.[3]) Die ästhetische Seite dieser Entgegensetzung ist uns hier unerheblich; es kommt uns an auf die Trennung zweier Kulturen, auf die Setzung eines großen historischen Gegensatzes in der Menschheitsform, dem die Bedeutung eines universalen geschichtsphilosophischen Schemas zukommt. Stellt man die Frage so, dann hat Humboldt überall die Priorität des Gefühls und des Studiums, Schiller aber die der begrifflichen Formulierung. Weder die „Skizze über die Griechen" noch die gleichzeitigen Äußerungen fassen die Entgegensetzung der Alten und Neueren in eine Formel. Wohl

[1]) W. W. I, 261. Vgl. Schiller, W. W. XII, 99, ferner den 6. ästhetischen Brief und S. 30.
[2]) Leitzmann 192. [3]) Leitzmann 165.

aber wird die Frage, ob das Studium irgend einer andern Nation ebenso fruchtbringend sein könne, schon hier abgelehnt.[1]) „Meines Erachtens werden die Griechen immer in dieser Rücksicht einzig bleiben; nur daß dies nicht gerade ein ihnen eigner Vorzug, sondern mehr eine Zufälligkeit ihrer und unsrer relativen Lage ist.“ Schiller aber in seiner vorhin zitierten Anmerkung (I, 261) faßt die Sache sogleich prinzipieller. Und nicht nur in ihm selbst wuchs dieser Gedankengang seitdem fort, sondern auch in Humboldt, der die Anmerkung am 31. März 1793 Wolf als „eine genievolle Idee“ mitteilt.[2]) Wie mächtig sie in ihm weiterwirkte, zeigt sein großer Brief vom 19. November 1793 an Körner, in dem er seine eigne Griechencharakteristik, sowie Schillers Noten zu ihrem 12. und 24. Paragraphen nunmehr zu einer ausdrücklichen Geschichtsphilosophie zusammenfaßt: Was uns fehlt, ist Einheit des Charakters. Die Griechen besaßen sie vermöge ihres hochentwickelten Sinnes. Wir stehen auf einer anderen, höheren Stufe. „Denn offenbar sind wir im Werden. Die so notwendige Einheit des Charakters nämlich hat, glaube ich, mehrere Stufen von höherer und niederer Würde. Ich möchte die Klassen so abteilen: 1. Einheit durch Herrschaft körperlicher Sinnlichkeit. — Einheit durch Roheit — bei allen barbarischen Völkern. 2. Einheit der ästhetischen Kräfte — bei den Griechen. — Mit dieser verbindet sich in spekulativen Köpfen eine Einheit durch Vernunft — bei Platon. 3. Mangel an Einheit durch große Ausbildung des Verstandes. 4. Die höchste Einheit hervorgehend aus jenem Mangel ..... So entsteht Einheit der Reflexion als das Unerreichte, dem wir nachstreben müssen.“[3]) Mit dieser von Schiller halb entlehnten Auffassung verbindet sich aber nun die andre, die ebenfalls beiden gemeinsam ist, wie sie überhaupt als allgemeines geistiges Zeiteigentum der tieferen Geister bezeichnet werden muß: die neue Schöpfung muß ihre Gestalt aus den Händen der Kunst empfangen.[4]) Nachdem diese Grundlinien einmal festgestellt waren, mußte fast jedes Gedicht des Freundes Anlaß geben, sich in dieser Überzeugung zu bestärken; wiederholte sich doch in ihnen immer wieder in poetischer Form Rousseaus sentimentale Klage, daß der Mensch sich von der Natur

[1]) § 36. W. W. I, 277. [2]) An Wolf, 38.
[3]) An Körner 12. Wie Schiller selbst seine eigne Andeutung fortbildete, vgl. man in den Briefen über ästhetische Erziehung, Brief 24 ff.
[4]) An Körner 8.

entfernen m u ß t e.[1]) Von dieser Auffassung aus konnte Humboldt Schillers Dichtercharakter als ungriechisch bezeichnen, wie ja auch Jacobi später den „Don Carlos" für eines der unnaivsten Produkte erklärte.[2]) Was die Griechen auszeichnet, ist ihre reinere Sinnlichkeit und die ausgebildetere innere Harmonie. Den Neueren eignet dafür ein größerer G e h a l t, d. h. eine wesentlich vertiefte Innerlichkeit. Jene sind dem Sinnenobjekt, diese dem Vernunftobjekt näher. Und nun ist es Humboldts eigenste Idee, daß gerade die Deutschen eine besondere Affinität zu den Griechen haben, eine Idee, die doch nur so zu verstehen ist, daß den Deutschen die Vollendung des griechischen Geistes in potenzierter Gestalt, und damit die höchste geistesgeschichtliche Mission vorbehalten ist.

Als Humboldt in den Aufsätzen über das Naive und Sentimentale diesen ganzen Gedankenkomplex systematisiert fand, erklärte er nicht nur im wesentlichen seine völlige Zustimmung, sondern er nahm auch die Ausdrücke „naiv und sentimental" in seinen eignen Sprachschatz auf.[3]) Was aber wichtiger ist: er baut auf das feine Gefühl für diesen Gegensatz die ganze Beurteilung Goethes und seiner Dichtung, indem er sie, abgesehen von der ästhetischen Schätzung, auch in das Schema des geistigen Geschichtsverlaufs einordnet. „Hermann und Dorothea", dieses Werk, das so echt griechisch scheint, ist in Wahrheit doch durchaus modern. Seine Charaktere haben weit mehr Gehalt, sie üben weit mehr Reflexion, als es dem antiken Wesen eigen wäre. „Dadurch aber wird zugleich der innere Mensch von der äußern Wirklichkeit getrennt, es wird zwischen beiden eine Grenze gezogen, so daß es nun auch jenseits derselben ein eignes und neues Gebiet gibt."[4]) An sich ist damit kein Vorzug des Modernen vor dem Antiken begründet; da aber nun einmal „Verfeinerung auf dem Wege liegt, den das Schicksal unsrer Ausbildung vorgezeichnet hat, so dürfen wir auch diese Eigentümlichkeit nicht wegwünschen."[5]) Entfernung von der Natur ist das Kennzeichen der Gegenwart im Gegensatz zum Altertum. Beide Perioden verhalten sich

[1]) Leitzmann S. 107. (Natur und Schule = Genius.) 119, 172. (Spaziergang.) Bei Humboldt finden wir diese Klage noch 1800 in dem Gedicht „In der Sierra Morena."

[2]) Roth II, 237. 2. Oktober 1796, hierzu cf. an Jacobi 48 ff. Vgl. die Einschränkung bei der Wiederholung: Leitzmann 196.

[3]) Leitzmann 280 ff., z. B. II, 155, 159, 169/70, 206, 210 ff., 213, 287, 304/5.

[4]) II, 205. [5]) 204.

daher zueinander, wie die Periode der bloßen Kultur zu der der bloßen Natur. Über beiden wird sich eine dritte erheben, in der man von der einseitigen Kultur — verfeinert — auf die Spur der Natur zurückkehrt: „Dies ist die Periode der vollendeten Bildung."[1]) In dieser Form schließt sich die Geschichtsphilosophie Humboldts in seiner 1. Epoche ab: Die antike und die moderne Individualität sind zwei Zustände verschiedner Entwicklung gleicher Kräfte; man kann die eine Form nicht beurteilen, ohne die andere zu kennen. Sie müssen in der Vergleichung miteinander begriffen und entwickelt werden.[2])

Was wir hier auf seine letzten Motive zurückzuführen suchten, ist nichts anderes, als die Geschichtsphilosophie des Neuhumanismus. Charakteristisch ist ihr vor allem zweierlei: einmal die Ignorierung des ganzen Mittelalters als einer Zeit der Barbarei.[3]) Humboldt läßt ihm wenigstens noch insoweit Gerechtigkeit widerfahren, als er ihm Verdienste für die politische Gestaltung der modernen Welt zuschreibt. Es mögen Pütters Einflüsse sein (oder die von Gentz?), die damals den Gedanken verbreiten, daß in dem Feudalsystem der Kern der neueren Verfassung liege[4]). Zweitens aber lebt in dieser Geschichtsphilosophie das Rousseausche Grundgefühl von der inneren Unfertigkeit der Gegenwart, das uns bei Herder und Jacobi, am stärksten bei Fichte begegnet. Ganz dieses Zeitgefühl finden wir nun auch bei Humboldt. „Mangel an Energie" war in den letzten Jahrhunderten am meisten fühlbar. Die Gegenwart ist ein Chaos, ein Übergangszeitalter.[5]) Es bedurfte nicht des Hinweises auf die französische Revolution, um dies zu erhärten. Der Streit um die neue Form ist noch nicht beendet. Es herrscht eine kränkelnde Gemütsstimmung: Nervenleiden grassieren, die Anzeichen der Schlaffheit und Kraftlosigkeit sind nicht zu leugnen. Auch der Hang zum Raisonnement ertötet jeden Heroismus und Enthusiasmus, die mechanische Arbeitsteilung vernichtet den inneren Menschen. Die Herrschaft der Vernunft erzeugt Kälte und Nüchternheit. Zum Rationalismus, der einseitigen Herrschaft des Verstandes, gesellt sich in Deutschland als ein weiteres Symptom der Schwäche die Gallomanie und Anglomanie.[6]) Aber trotz

[1]) W. W. II, 304/5, ebenso Körner 87.
[2]) An Wolf 177 f. Haym 161. [3]) I, 82. II, 26.
[4]) II, 108. An Brinckmann, 30. November 1792.
[5]) Leitzmann 49, an Körner 8. II, 21 f. [6]) II, 84, 103, 105, 112.

allem — hier bricht nun der ethische Optimismus hervor, den Jacobi schon 1779 vertreten und in dem ihm als größter Schüler im Anfang des neuen Jahrhunderts Fichte folgt: — es liegt noch eine Weltperiode, eine höhere Stufe vor uns, an der wir zu arbeiten haben. Fichte erwartete diese neue Epoche von einer Durchdringung der theoretischen und praktischen Vernunft. Für Humboldt konnte es nur eine ästhetisch mitbestimmte Vernunft sein. Wenn also auch er jene Problematik der Zeit tief mitempfand, so war es nicht der ethische Unwille allein, der ihn anspornte, sondern ein ästhetisches Ungenügen, eine Sehnsucht nach einer neuen inneren Menschheitsform. So entstand in ihm selbst als geschichtsphilosophisches Dogma das Bildungsideal, wie er es später als Unterrichtsminister durchgeführt hat: „Die Verbindung der Eigentümlichkeiten der Alten und Neuern in eine einzige Form hervorzubringen, könnte man gleichsam die Endabsicht des deutschen Charakters nennen, oder vielmehr das, wohin jeder von seinem Teil mitzuwirken streben muß, dem es um eine wahrhaft idealische Veredlung unsers Nationalcharakters zu tun ist.“[1])

II.

Der gesamtphilosophischen Wandlung Humboldts von Kant zu Fichte und Schelling entspricht natürlich die geschichtsphilosophische. Und zwar kann man sagen, daß alles das, was in der ersten Periode ausgesprochen oder unausgesprochen als regulative Idee wirkt, in der zweiten metaphysisch hypostasiert und gleichsam substantiell gedacht wird. Wir beobachten hierin eine ganz allgemeine Erscheinung der Zeit. Was Kant oder Schiller im vorsichtigen, bloß transscendentalen oder psychologischen Sinne ausgesprochen haben, wird von ihren Nachfolgern verstärkt bis zur kosmologischen Bedeutung. So geht es in der Ästhetik, in der Ethik, und ganz besonders in der Geschichtsphilosophie. Schelling ist es, der mit grandioser Phantasie, vielleicht auch durch Hölderlins

[1]) An Wolf 195. 20. August 1797. Hier ist nur vom deutschen Charakter die Rede; über die Perspektiven der Franzosen äußert sich Humboldt an Jacobi S. 64. „Da endlich doch immer die Form und der Gedanke siegen“, so wird diese Nation in der Unterdrückung aller Naturkräfte enden. Eine „kultivierte Natur“, eine Zukunft, wie für Deutschland, gibt es für sie nicht.

dichterisches Gemüt beeinflußt, dies alles systematisiert. Der Gegensatz von Natur und Kultur, der als Rousseausches Moment in Schillers neuhumanistischer Auffassung zu Grunde lag, kreuzt sich mit dem metaphysischen Weltgegensatz von Natur und Geist. Der Fortschritt von der Einheit mit der Natur zur Trennung von ihr wird zum Weltprozeß κατ' ἐξοχήν. Der Gegensatz zwischen Individualität und Idee wird zum Grundgegensatz des Endlichen und Unendlichen. Aber alle diese Gegensätzlichkeiten nun sind nichts als Trübungen der höchsten, unendlichen All-Einheit, nur Wirkungen der Reflexion, in der zuerst Subjekt und Objekt auseinandertraten, worauf alle übrigen Gegensätze folgten.

Diese Gesamtanschauung, die durchaus in der Linie einer konsequenten Fortbildung des von der K. d. U. ausgehenden Denkens lag, wird von Humboldt übernommen, mit der einen Ausnahme, daß ihm die Wirklichkeit der historischen Individualität niemals völlig entschwindet. Auch er glaubt daran, daß für den höchsten philosophischen Standpunkt alles Identität ist. Aber er hat diese reine Spekulation niemals für den Quell fortschreitender Erkenntnis gehalten, sondern hat, wie Goethe, in den Einzeldingen das Unendliche, in der historischen Wirklichkeit die Idee und die Weltregierung gesucht.[1]) Trotzdem stimmt er in drei Punkten tief mit Schelling überein:

1. in der Annahme einer Naturgrundlage aller Völker, die jedoch durch den Glauben an die Identität von Natur und Geist eine besondere Gestalt empfängt.

2. in der metaphysisch-historischen Ideenlehre und

3. in den Versuchen einer Gesamtkonstruktion der Geschichte unter Kategorien wie Weltordnung, Weltregierung etc.[2])

Wir betrachten diese drei Momente, die vorher nicht fehlen, aber eine untergeordnetere Rolle spielen, nunmehr einzeln.

1. Die Völker sind Kinder der Natur wie die Pflanzen. Diese naturhistorische Auffassung des Geschichtlichen, die

---

[1]) III, 357.

[2]) Die folgenden Ausführungen sind zugleich eine Korrektur der Auffassungen, die Kittel (Wilhelm v. Humboldts geschichtliche Weltanschauung im Lichte des klassischen Subjektivismus der Denker und Dichter von Königsberg, Jena und Weimar, Leipzig 1901) und Goldfriedrich (Die historische Ideenlehre in Deutschland, Berlin 1902) vertreten. Beide Autoren gehen zu wenig vom philologischen Material aus und haben zu entschieden systematische Ziele im Auge, als daß eine eingehendere Auseinandersetzung mit ihnen erforderlich wäre.

bereits von Montesquieu und Herder durchgeführt war, bleibt bei Humboldt in der streng kantischen Periode im Hintergrund; zuerst wallt sie in Spanien, in der Sierra Morena, mächtiger empor. Zum ständigen Moment wird sie in den Schriften nach dem Bekanntwerden mit Schelling.[1]) Es fehlt ihr aber auch nicht an einer eignen Lebensgrundlage bei Humboldt. Denn der Anblick einer so eigenartigen, altbodenständigen Völkerschaft wie die Basken mußte diesen Gedanken in ihm wachrufen. An ihnen lernte er, „das Menschengeschlecht wie eine ungeheure Pflanze zu betrachten, die sich in wechselnden Richtungen, parasitisch wuchernd, über den Erdboden hin erstreckt, wo Boden und Himmel ihr lächeln, freudig emporsprießt, sonst niedrig hinkriecht, ihre Wurzeln zwar der Erde vertraut, aber vom Tau und der Sonne einer andern höhern Welt erfrischt und erwärmt wird; und auf diese Weise dasselbe unmittelbar an die Natur, und diese an die Ideen zu knüpfen, in deren Herrschaft das organische Leben beider besteht."[2]) Also eine völlig naturgeschichtliche Betrachtungsweise: „Das Menschengeschlecht ist eine Naturpflanze, wie das Geschlecht der Löwen und Elefanten; seine verschiedenen Stämme und Nationen Naturprodukte, wie die Rassen arabischer und isländischer Pferde."[3]) Der große unendliche Naturprozeß gelangt in diesem Menschengeschlecht und seiner Geschichte zum Bewußtsein, zum höchsten und vollsten Bewußtsein seines Wesens und seiner Kräfte. Und doch ist dieses Leben der Völker oft nichts als ein stilles Dahinleben, wie es dem sinnenden Greis in der grübelnden Schwermut des Jahres 1829 erschien: „Wie man auch hin und her nachdenken mag, so bleibt doch, sobald man den vergleichungsweise immer kleinlichen Tumult der Privat- und öffentlichen Begebenheiten verläßt, von der ganzen Menschengeschichte nichts übrig, als daß Millionen von Geschlechtern die Phasen ihres irdischen Daseins, wie die Raupe, die sich verpuppt, nacheinander vollenden."[4])

2. Da nun aber nach Humboldts und Schellings metaphysischer Grundanschauung das Bildungsgesetz, das in einem Organismus lebt, mit einer Uridee, mit dem Endlich-Werden einer unendlichen Form gleichbedeutend ist, so ist das Menschengeschlecht nicht nur eine Pflanze, sondern auch eine Idee, die Menschheitsgeschichte nicht nur ein organisches Wuchern,

[1]) III, 288 ff., 345, 350, 352, 354, 358. IV, 48. An Welcker 42*, 47*.
[2]) W. W. III, 289 f. [3]) III, 352.
[4])An Caroline v. Wolzogen II, 45.

sondern die Fortbewegung nach einem Ideengesetz. Auf dem Boden dieser Identitätsphilosophie kann also neben der organisch-naturphilosophischen Auffassung der Geschichte eine historische Ideenlehre bestehen. Sofern es sich um die Humanitätsidee und ihre regulative Bedeutung, sofern es sich um die ästhetische Idee einer Menschheitsvollendung handelt, ist diese Ideenlehre natürlich schon in der ersten Periode vorhanden, wie sie auch bei Kant und bei Schiller zur Fixierung des Geschichtszieles dienen muß.[1]) Aber als metaphysische Geschichtsauffassung kann sie erst auftreten, nachdem romantischer Geist Platos kosmologische Ideenlehre wieder an Stelle der bloß praktischen Funktion gesetzt hatte, auf die Kant die Ideen beschränken wollte. Wir glauben aber zur Genüge gezeigt zu haben, daß diese Umbildung an den ästhetischen Begriff der Idee anknüpft.

Die Frage, worin der unterscheidende metaphysische Charakter der Ideen zu suchen sei, hat Humboldt selbst einmal seiner Freundin Charlotte Diede, also in allgemeinverständlicher Form auseinandergesetzt.[2]) Wir entnehmen daraus folgende Bestimmungen: Die Idee ist erstens den vergänglichen äußern Dingen und den unmittelbar auf sie bezogenen (stets egoistischen) Empfindungen, Begierden und Leidenschaften entgegengesetzt. Sie ist zweitens allem bloß Gefühlsmäßigen entgegengesetzt, ausgenommen dem Pflichtgefühl, das aus einer erhabeneren Wurzel entspringt. Und sie unterscheidet sich drittens von allem, was auf bloßer Verstandes- und Gedächtnisfunktion beruht. Fassen wir diese drei Momente zusammen, so ergibt sich: Die Idee ist nicht das Resultat einseitiger psychologischer Funktionen, sondern etwas darüber Hinausgreifendes. Positiv gesagt: die Idee geht immer auf etwas Unendliches hinaus, „auf ein letztes Zusammenknüpfen, auf etwas, das die Seele noch bereichern würde, wenn sie sich auch von allem Irdischen losmachte." Gerade aber weil die Idee auf das Unendliche geht und dies sich in Gedanken nicht fassen und ausmessen läßt, sondern nur in erhöhter Stimmung des ganzen Menschen, so beruht sie auf der Tätigkeit der künstlerischen Einbildungskraft, oder die Idee ist ein Kunstmittel

[1]) Nicht im metaphysischen, sondern bloß im moralisch-pragmatischen Sinne ist es z. B. zu deuten, wenn Humboldt schon 1791 an Friedländer von dem „inneren Ideengesetz" eines Zeitalters schreibt. Dorow, Denkschr. und Briefe IV, S. 42 ff.

[2]) An eine Freundin 517 ff.

der historischen Darstellung, um das nicht faßbare Metaphysische auf einen Ausdruck zu bringen. Und „wie sie nun, dem Gegenstand nach, ein Letztes der Verknüpfung ist, so fordert sie, um sie zu fassen, ein Ganzes der Seelenstimmungen, folglich ein vereintes Wirken der Seelenkräfte. Gedanke und Gefühl müssen sich innig vereinigen, und da das Gefühl, wenn es auch das Seelenvollste zum Gegenstande hat, immer etwas Stoffartiges an sich trägt, so ist nur die künstlerische Einbildungskraft imstande, die Vereinigung mit dem Gedanken, dem das Stoffartige widersteht, zu bewirken."[1]) Also nur im ästhetischen Zustande ist die Idee zu fassen. Ein Gedanke von ungeheurer Tragweite sowohl für die Deutung des Metaphysischen wie für die des Historischen!

Die besondere Leistung der historischen Idee als Erklärungsmittel besteht nun darin, daß sie zugleich die Kraft und die Richtung einer geschichtlichen Bewegung auf einen ideellen Grund zurückführt. Und da sie Krafterzeugung und Richtunggebung in einem, halb intuitiven, künstlerischen Ausdruck zusammenfaßt, so bezeichnet sie ganz wie bei Ranke die metaphysisch bedingten großen Linien des Geschichtsganges.

Ich habe an andrer Stelle den Nachweis geliefert, daß die metaphysische Durchführung dieser Ideenlehre in der Rede „Über die Aufgabe des Geschichtschreibers" ganz und gar in Schellingschen Anschauungen und Formeln verläuft, und setze diese Darstellung hier voraus.[2]) Die Ideenlehre an sich ist hier nicht mehr Problem; wir haben ihre Entstehung bei Humboldt selbst und ihren Zusammenhang mit der romantischen Philosophie im vorigen Kapitel verfolgt. Nur ihre Bedeutung für die Geschichte kann in Betracht kommen, und dafür ist vor allem der enge Zusammenhang wichtig, in dem Schellings Ideenlehre mit der Lehre vom Organismus steht. Wegen dieser „naturgeschichtlichen " Betrachtungsweise auch des geistigen Lebens fühlt sich Humboldt offenbar zu Schelling weit mehr hingezogen als zu Fichte. So entsteht eine durchaus einheitliche Auffassung des Universums. Das Menschengeschlecht ist an die Natur gebunden, ist selbst Geschöpf der Natur. Nun aber ist die Natur in all ihren Einzelformen Abdruck ewiger Ideen, und vor allem ist die Menschheit nichts anderes als Erscheinungsform solcher Ideen. In dem Ringen der Mensch-

[1]) Ganz in demselben Sinne schon W. W. III, 140.
[2]) Historische Zeitschrift Bd. 100, 3.

heit nach ihrer höchsten Vollendung ringt die Idee um die Bedingung ihrer Existenz in der Erscheinung. Den breitesten Boden aber findet sie nicht in der Individualität des einzelnen, sondern in dem individuellen Charakter der Nationen.[1]) Humboldt erweist sich also als ein Anhänger derjenigen organischen Geschichtsauffassung, die vom Volksgeiste ausgeht und ihm ein eignes, auf eigner Natur und also eigner Idee beruhendes Leben zuschreibt. Man muß aber gegen methodische Unterschiede ziemlich blind sein, wenn man ihn deshalb als einen Sozialpsychologen im Sinne der modernen Nationalbiologie oder gar -mechanik in Anspruch nimmt.

Die Motive dafür, daß Humboldt in seiner zweiten Periode den Begriff der Menschheit oder des Volkes über den des Individuums stellt, hängen natürlich mit seinen wachsenden sprachphilosophischen Interessen zusammen. Die Sprache kann unmöglich als ein Erzeugnis des Individuums, auch nicht in seiner höchsten Latitüde, begriffen werden. Sie weist mit unverkennbaren Zeichen auf eine Solidarität des Menschengeistes hin: denn Sprechen und Verstehen sind unlöslich aneinander gebunden. Deshalb reichen die Wurzeln der Sprache tief bis in das Unbewußte hinab; deshalb bezeichnet er sie als ein Werk des Vernunftinstinktes; deshalb führt sie ihn auf den grundlegenden Begriff der Nation, deren geistige Einheit ihm schon früh an den Griechen aufgegangen war, dem einzigen Volke, dessen nationale Individualität zugleich zur Idealität gelangt war.[2]) Und aus den gleichen Gründen erwartet er von der Sprachphilosophie wichtigere, reichere Aufschlüsse, als von der Geschichtsphilosophie.[3])

3. Die direkte Anwendung der Ideenlehre auf das Ganze der Geschichte, also die durch die „historische Ideenlehre" charakterisierte Geschichtsphilosophie begegnet uns zum ersten Mal in den „Betrachtungen über die Weltgeschichte" vom Jahre 1814, demselben Jahre, in dem Humboldt sich am entschiedensten zu der spekulativen Wissenschaftsidee bekennt. Das eigentlich spekulative Bedürfnis ist jedoch in ihm niemals so stark geworden, daß es den Sinn für das Geschichtliche, d. h. aber für das Individuell-Lebendige vernichtet hätte. Die philosophischen Geschichtskonstruktionen, wie sie zuerst Kant und nach ihm so manche andre, vor allem Fichte, in Frankreich Condorcet, versucht hatten, besitzen

[1]) W. W. III, 208/9. III, 363*.
[2]) W. W. IV, 14 ff., 24, 27, 31. [3]) IV, 32.

für ihn keinen Reiz. All diese Versuche reden zu viel von Entwicklung des Intellektes und der Kultur; die eigentlichen Naturbedingungen des Völkerlebens aber lassen sie zu kurz kommen. Dieser Vorwurf würde einen Denker wie Schelling schon weniger treffen, und in der Tat steht Humboldt zu dem ganzen Problem doch nicht rein negativ. „Die Aufgabe läßt sich auf keine Art zurückweisen. Es ist einmal zu viel offenbarer Zusammenhang unter den Ereignissen, als daß der dunklere nicht aufgeklärt, der scheinbar mangelnde nicht ergänzt werden sollte. Die Macht, welche Ideen Jahrhunderte hindurch auf die Menschheit ausüben, fällt zu sehr in die Augen, um es nicht zu wagen, alle Umänderungen, die mit ihr vorgehn, Einer großen leitenden unterworfen zu glauben, und die Kühnheit zu hegen, diese zu erraten."[1]) Die Antwort, die Humboldt auf dieses Problem erteilen muß, ist keine andere als die der ersten Periode: Vervollkommnung der inneren Menschheit, Humanität ist auch jetzt noch für ihn das Ziel. Freilich auch sie in der neuen, metaphysisch gefärbten Gestalt: die Kraft der Idee wird in der Menschheit immer mächtiger werden, sie wird immer mächtiger in unser Wesen und in unsern Genuß übergehn. Zunächst aber handelt es sich um die Methode, dieses organische Leben der Idee zu bestimmen. Und da ist nun Humboldt noch immer zu sehr Kantianer, um eine direkte Teleologie zuzugeben. „Moralische Erscheinungen, wie der Charakter, das Wachstum und der Verfall der Nationen — so erklärt er schon 1807 — lassen sich nicht bloß einfach erzählen, sondern müssen zugleich aus allgemeinen Gründen erklärt werden."[2]) Diese allgemeinen Gründe aber findet man nicht, indem man nach den Endabsichten fragt, sondern man muß auf die Ursachen, die treibenden Kräfte zurückgehen, „und diese sind oft physisch und animalisch."[3]) Man darf diesem vielverschlungenen Ganzen nicht willkürlich selbstgemachte Absichten andichten, „sondern die Kraft der Natur und der Menschheit muß man in der Weltgeschichte erkennen."[4]) In diesem Zusammenhange wird es zur Evidenz klar, was wir schon hervorhoben, daß Humboldts Begriff der Idee keine bewußte Teleologie andeutet, sondern die Explizierung einer intelligiblen causa, deren Wesensgehalt nur an den Erscheinungen studiert werden kann. Aber es kommt noch ein andrer, gleichsam humanerer Grund hinzu: „Die

[1]) III, 350 f. [2]) III, 187. [3]) III, 354. [4]) III, 357, 360, 362.

teleologische Geschichte erreicht auch darum niemals die lebendige Wahrheit der Weltschicksale, weil das Individuum seinen Gipfelpunkt immer in der Spanne seines flüchtigen Daseins finden muß, und sie daher den letzten Zweck der Ereignisse nicht eigentlich in das Lebendige setzen kann, sondern es in gewissermaßen toten Einrichtungen und dem Begriff eines idealen Ganzen sucht."[1]) Dies alles klingt positiv genug; es scheint, als kenne Humboldt nichts, als Geschichte aus kausaler Erklärung durch Individualkräfte. Und doch ist schon der Gedanke einer Weltgeschichte eine Idee, insofern dadurch die Entwicklung der Menschheit als ein einheitliches, ideelles Ganzes aufgefaßt wird.[2]) Dieser ideelle Gesichtspunkt tritt denn auch seit 1818 immer energischer hervor. In diesem Jahre taucht der Gedanke zum ersten Mal auf, daß die Ideen einer besonderen Ordnung der Dinge angehören, die von dem mechanischen Naturgange verschieden ist.[3]) Freilich haben wir keinen entfernten Begriff von einem System überindividueller Zwecke. Deshalb wird auch jetzt noch der Gedanke der Vorsehung als direktes Erklärungsmittel abgelehnt.[4]) Denn in Wahrheit schneidet sie, statt zu erklären, alle fernere Untersuchung ab. So weit ins Transszendente reicht also die Idee nicht; wohl aber durchbricht sie den flächenhaften, rein kausalen Gang, wohl liegt in ihr die Anerkennung der Tatsache, daß eine restlose Durchführung des Entwicklungsgedankens unmöglich ist. Im Gebiete der Freiheit hört alle Berechnung auf. „Das Neue und nie Erfahrene kann plötzlich aus einem großen Geiste oder einem mächtigen Willen hervorgehn, die sich nur innerhalb sehr weiter Grenzen, und nur nach einem ganz andern Maßstabe beurteilen lassen. Dies ist eigentlich der schöne und begeisternde Teil der Weltgeschichte, da er von der Schöpfungskraft des menschlichen Charakters beherrscht wird."[5]) Die eigentliche Grundanalogie für diese Art des Wirkens, die beim Denker und Dichter ebenso wie beim Künstler, Krieger und Staatsmann zu Tage treten kann, ist das geniale Schaffen, die geheimnisvoll ästhetische Gesetzlichkeit, die Humboldt als Wesen des Geistes entdeckt hat. Weil dieses Faktum in seinem Denken eine durchaus beherrschende Rolle spielt, erklärt er sich von früh an gegen den Gedanken einer durchgängigen, bloß organischen Entwicklung. Schon 1793 betont

[1]) IV, 46.
[2]) Daß ihm dies bewußt wurde, beweist III, 182.
[3]) III, 364/5. [4]) III, 361. [5]) III, 363. Vgl. VII, 15, 26 f.

er, daß genievolle Individuen den sonst ununterbrochen fortschreitenden Naturgang plötzlich stören.[1]) Und ebenso 1806: „Wie im Geiste selbst ein Gedanke, wie auf der Leinwand des Malers eine Figur, so entsteht in der Natur durch das Wirken großer, oder gerade glücklich begeisterter Kräfte eine Form des Lebens, die auf einmal eine neue Reihe geistiger Erscheinungen beginnt. Erst wenn sie erschienen ist, beginnt das Reich und der Einfluß der Umstände, die sie aufhalten und zerstören, aber auch beschützen und ausbilden können."[2]) Wir atmen hier ganz dieselbe Luft, die in Rankes Geschichtsauffassung weht. Aber nicht nur die Kunstanalogie ist hierfür maßgebend, sondern auch die ethische; beide sind ja der metaphysischen Wurzel nach eng miteinander verwandt. Deshalb heißt ein solcher Augenblick auch „der Moment der moralischen Erzeugung."[3])

Aber damit beginnt nun nicht eine rein metaphysische Erklärung, eine ganz über die wirkliche Geschichte sich erhebende philosophische Konstruktion und Überteleologie; sondern die enge Verschlingung beider Erklärungsweisen ist für Humboldts historische Ideenlehre wie für sein Denken überhaupt (s. Abschnitt II) charakteristisch. „Aus beidem, aus der Entwicklung, deren Stufen sich verfolgen lassen, und den neuen Erzeugungen und Revolutionen ist die Weltgeschichte zusammengesetzt, und mit Rücksicht auf beides muß ihr Gang beobachtet und aufgesucht werden." Diese Verbindung aber gelingt Humboldt nur deshalb, ohne das Individuum und seine Lebendigkeit zu vernichten, weil er in das Individuum selbst vermöge seiner oben entwickelten Psychologie das Metaphysische hineinverlegt. Der Einzelne wie die Nationen sind für ihn im Metaphysischen verankert; ebenso aber erschließt sich umgekehrt das letztere nur im psychologischen Zusammenhang: oder, wie er in der Rede über die Geschichtschreibung sagt: „Die Idee kann nur in der Naturverbindung auftreten." Damit ist denn auch die Gefahr überindividueller Konstruktion beseitigt, so schwer das Fundamentalproblem zu lösen sein mag, wie Individualität und Idee in dem Tiefsten des Weltzusammenhanges, im Plane der Weltregierung verflochten sind.[4])

[1]) I, 287. [2]) III, 164/5 (von mir gesperrt).

[3]) III, 352/3, ferner 356, 364; Leitzmann, Vorerinnerung S. 22: „Ein großer Mann ist in jeder Gattung und in jedem Zeitalter eine Erscheinung, von der sich meistenteils gar nicht, und immer nur sehr unvollkommen Rechenschaft ablegen läßt."

[4]) Besonders an eine Freundin S. 377/8. An Carol. v. Wolzogen, S. 60.

Denn auch dies Problem wird durch den Harmonie- und Fortschrittsglauben der Zeit gemildert. Wenn Humboldt, Fichte, Schelling, Steffens, Hegel immer wieder das Zusammenfallen von Freiheit und Notwendigkeit, d. h. das Zusammenfallen der Naturordnung mit der höheren, idealen behaupten, so spricht sich darin der tiefe religiöse Sinn aus, mit dem sie das Wunderwerk der Geschichte betrachten. In dieser Religiosität ist das Problem gelöst, lange ehe sich die Formeln der Dialektik finden, in denen es (mehr oder weniger mythologisch) konstruierbar wird. —

Nach alledem nun gestaltet sich der geschichtsphilosophische Gesamtrahmen in der 2. Periode — wiederum nach den 3 Teilen: treibende Kräfte, Gang und Ziel betrachtet — folgendermaßen:

1. Als treibende Kräfte der Weltgeschichte nennt Humboldt 1814: Zeugung, Bildung und Trägheit. Wie wenig es ihm hierbei um eine strenge Einteilung zu tun ist, geht daraus hervor, daß er 1818 statt dessen drei andre aufführt: Die Natur der Dinge, die Freiheit des Menschen und die Fügung des Zufalls.[1]) Der letztgenannte Begriff, der uns bereits in der ersten Periode begegnete, hat in dem betreffenden Fragment keine Ausführung mehr erfahren. Lassen wir ihn beiseite, so bleiben die bereits behandelten zwei Ordnungen: die mechanisch-organische der Natur, und die freie des Geistes. Der Mensch gehört beiden an, aber Humboldt hebt bereits — zur Freude moderner Sozialpsychologen — hervor: „Die Freiheit erscheint mehr im Einzelnen, die Naturnotwendigkeit mehr an Massen."[2]) Von den oben erwähnten Stufen der Individualität kommt der Nationalindividualität die größte historische Bedeutung zu. Aber auch diese Individualität ist kausal unerklärbar: sie entsteht „von selbst und durch ein Wunder." Der Volksgeist ist „das höchste aller Genies."[3]) Wir wissen jetzt, welche philosophischen Anschauungen hinter dieser Wendung liegen. Humboldt hat sich 1830 über das Kraftverhältnis der Einzel- und der Volksindividualität, das ja in seiner Sprachphilosophie eine erhebliche Rolle spielt, folgendermaßen geäußert: „Es liegt in der großen Ökonomie der Geistesentwicklung, welche die ideale Seite der Weltgeschichte, gegenüber den Taten und Ereignissen ausmacht, ein gewisses Maß, um welches der Einzelne, auch am günstigsten Bevorrechtete, sich nur über den Geist

[1]) W. W. III, 355, 361. [2]) III, 365.
[3]) W. W. III, 165, 198/9.

seiner Nation erheben kann, um, was dieser ihm unbewußt verlieh, durch Individualität bearbeitet, in ihn zurückströmen zu lassen."[1]) Da aber die Idee sich in der Erscheinung nie restlos auswirkt, so werden auch die schaffenden Kräfte durch die Erkenntnis dessen, was in den Begebenheiten auftritt, nicht erschöpft; m. a. W.: der metaphysische Lebensgrund bleibt unerkannt.

2. Der Gang der Weltgeschichte kann nur im Studium der Nationen und der Einzelnen erkannt werden. Eine direkte metaphysische Methode, durch die der Sinn der Weltordnung oder Weltregierung bestimmbar wäre, gibt es nicht. In dieser Hinsicht bleibt Humboldt Kantianer, wie er ja schon in der Charakteristik des 18. Jahrhunderts den regulativen Gedanken einer verborgenen Weltordnung zurückhaltend in diesem Sinne ausgesprochen hatte.[2]) Es ist bezeichnend, daß in demselben Jahre 1818, als er in London das Bedürfnis fühlte, die Bibel einmal ganz durchzulesen, der Gedanke der Weltordnung zum ersten Mal in seinen Schriften auftaucht. Dieser Gedanke hat bei ihm in der Tat religiöse Bedeutung. In der Rede von 1821 erscheint er nur flüchtig als der archimedische Punkt, von dem aus allein das Ganze des Geschichtsverlaufs begriffen werden kann: „Die Weltgeschichte ist nicht ohne eine Weltregierung verständlich." Wir gehen hier nicht darauf ein, daß diese Ahnung bei ihm später (nach 1824) in den Briefen an Charlotte Diede eine persönlichere, ja eine ganz christliche Wendung bekommt.[3])

3. Das Ziel der Geschichte endlich ist Entfaltung der Menschheitsidee, Humanität. Auch in der Aufstellung dieses Gedankens ist er noch vorsichtig; aber er zögert doch nicht zu sagen: „Die Weltgeschichte ist ..... in dem geteilten irdischen Dasein (!) nur die uns sichtbare Auflösung des Problems, wie — sei es bis zur Erschöpfung des Begriffs, oder bis zu einem, nach unbekannten Gesetzen gesteckten Ziele — die in der Menschheit begriffene Fülle und Mannigfaltigkeit der Kraft nach und nach zur Wirklichkeit kommt."[4]) Von der Humanitätsidee der 1. Periode unterscheidet sich diese nur durch die metaphysische Hypostasierung der Menschheitsidee. Insofern aber bleibt auch jetzt noch der regulative Gesichtspunkt bestehen, als sich Humboldt nicht entschließen kann, diese Idee als b e w u ß t e n Z w e c k der Menschenschicksale auszusprechen.

[1]) Leitzmann S. 16.
[2]) II, 8.
[3]) 360 f., 430, 495, 505, 575.
[4]) III 353.

Sie entwickelt sich in und an den letzteren, und der Betrachter der Weltgeschichte genießt eigentlich dieses Schauspiel; für ihn strahlt aus all den vielfachen Zurüstungen nur dieser subjektive Gewinn hervor. Und da das Leben der Geschichte in ihrer subjektiven Existenz besteht, da sie ein Erzeugnis des Geistes ist, in dem die objektiven Daten einem höheren, inneren Ideengesetz untergeordnet sind, so darf man zuletzt doch von der Geschichte überhaupt sagen: „Das Ziel der Geschichte kann nur die Verwirklichung der durch die Menschheit darzustellenden Idee sein, nach allen Seiten hin, und in allen Gestalten, in welchen sich die endliche Form mit der Idee zu verbinden vermag, und der Lauf der Begebenheiten kann nur da abbrechen, wo beide einander nicht mehr zu durchdringen im stande sind."[1]) — Soweit der geschichtsphilosophische Rahmen. Aber mit einem Rahmen begnügt sich natürlich ein Mann von persönlicher Weltanschauung nicht. Wie wir nachgewiesen haben, daß die Humanitätsidee als Endziel der Geschichte auch in der 2. Periode beibehalten wird, so bleibt jetzt noch zu erörtern, daß auch die neuhumanistische Geschichtsphilosophie im Prinzip bestehen bleibt. Nur werden wir auch hier die spekulativ-Schellingsche Wendung finden. Schillers Griechenauffassung kehrt in kosmologischer Beleuchtung wieder, die Gegenwart bleibt ein unfertiges Übergangsstadium, aber die Vorstufe zu einem zweiten, höheren Gipfel der Geschichte. Es handelt sich also um die Auffassung der Griechen und um die Lieblingsansicht Humboldts, daß die Deutschen berufen seien, den griechischen Geist ganz zu durchdringen und so die Humanität in einer höheren, ihrer modernen Gestalt zu verwirklichen. Diese Gedanken berühren wir hier nur in den Grundzügen, da wir im letzten Abschnitt ausführlicher auf sie zurückkommen.

Das eigentümliche Streben der Griechen war es, das höchste Leben als Nation darzustellen.[2]) Dafür fanden sie die vollendete Form, den Kunstcharakter, die Humanität. Übereinstimmung mit der Natur und harmonisches Gleichgewicht aller Gegensätze zeichnet dieses Volk aus. Es weiß noch nichts von dem modernen Riß zwischen Innerlichkeit und Ausdruck. Alles bei ihm zeigt die glücklichste Vollendung ästhetischer Gestaltung. Noch haben sich Natur und Geist, Endliches und Unendliches nicht als be-

[1]) IV, 55. III, 357.

[2]) III, 197 ff.

wußte Gegensätze voneinander getrennt. Die große christliche Dualität besteht noch nicht. Eben deshalb vermochte die Idee seiner Individualität rein und voll in die Erscheinung zu treten, ohne daß wir irgend die Spuren des vorangegangenen gewaltigen Ringens bemerkten. Kurz die Griechen zeigen „die hellste, bestimmteste und reichste Offenbarung der höchsten Summe menschlichen Lebens in ihrem individuellen und nationellen Charakter."[1]) So sehr Humboldt die Römer gegen die Griechen zurückstellt, so geht ihm doch gerade in Rom der Gegensatz der zerrissenen modernen Welt gegen die schöne Einheit der Antike in seiner ganzen Schmerzlichkeit auf. Es ist dasselbe Gefühl, dieselbe Klage um die zerstörte zarteste Blüte des Lebens, die wir aus Schelling und Hölderlin kennen, wenn er 1805 an Wolf aus Rom schreibt: „Unsere neue Welt ist eigentlich gar keine; sie besteht bloß in einer Sehnsucht nach der vormaligen, und einem ungewissen Tappen nach einer zunächst zu bildenden. In diesem heillosesten aller Zustände suchen Phantasie und Empfindung einen Ruhepunkt und finden ihn wiederum nur hier."[2]) Also auf der Rückkehr zu den Griechen und zu ihrer pflanzenhaften, zart unbewußten Harmonie beruht die Zukunft der modernen Welt. Und weil die Griechen so aus dem Kreise der anderen Völker heraustreten, bedeutet das Studium der griechischen Welt etwas, was mehr als bloß angenehm, nützlich und notwendig ist: „Nur in ihr finden wir das Ideal dessen, was wir selbst sein und hervorbringen möchten." „Der Prüfstein der neueren Nationen ist ihr Gefühl des Altertums."[3]) Also ist die Kluft der Unvergleichbarkeit doch keine hoffnungslose Trennung. Und vor allem bei den Deutschen ist diese Sehnsucht der Epigonen nicht vergeblich; denn ihr Geist besitzt eine natürliche Verwandtschaft mit den Griechen, die ihnen das Verständnis dieses wunderbarsten Volkes ermöglicht. „Die Deutschen besitzen das unstreitige Verdienst, die griechische Bildung zuerst treu aufgefaßt und tief gefühlt zu haben."[4]) Und dieser Gedanke ist es eigentlich, in dem Humboldts ganze Geschichtsauffassung gipfelt, der durch alle seine Studien und eignen Entwürfe hindurchgeht. Denn die Geschichtsphilosophie eines Menschen heftet sich für ihn nie an das bloße blasse Schema einer Fortschrittsidee, sondern an den Punkt der Vergangenheit, der für ihn lebendig ist. Deshalb weichen die Geschichtsauffassungen der Christen

[1]) III, 199, vgl. ferner III, 289. An Goethe 217. [2]) An Wolf 262 f.
[3]) III, 188, 196, vgl. an Charl. Diede 445. [4]) III, 184, 215, 343.

und der Humanisten prinzipiell voneinander ab. Neben beiden steht der Romantiker. Für Humboldt ist das Mittelalter immer eine Zeit der Barbarei geblieben. Christus ging ihm erst spät als ein Lebenspender auf. Daß aber das Altertum einmal geblüht hatte, war der Trost seiner Seele und der Anker seiner ganzen, vom reinsten Menschheitsgefühle durchglühten Innerlichkeit. Wie tief ihn dieser Glaube beseelte, zeigt auch sein Schwanken bis in die spätesten Jahre, ob die Kluft zwischen den Alten und Neueren überbrückbar sei, d. h. aber, ob uns überhaupt noch eine Zukunft höherer Vollendung beschieden sei. —

Wir haben bisher im wesentlichen Humboldts Geschichtsphilosophie betrachtet. Es bleibt noch übrig, ein paar Bemerkungen über seine Auffassung von der Geschichte als Einzelwissenschaft hinzuzufügen. Eine Geschichtschreibung freilich, die gar nicht von philosophischen Gesamtanschauungen durchzogen wäre, hätte Humboldt in keiner Periode seiner Entwicklung für möglich gehalten. Ebensowenig aber hätte er es je zugegeben, daß der positiven Geschichte philosophische Kategorien zwangsweise aufgenötigt würden. Der Historiker soll die Ideen dem geschichtlichen Verlauf nicht aufdringen, sondern sie von ihm abziehen. Treue, Wahrheit, Individualität der historischen Darstellung standen ihm ja schon in seinen frühesten Aufsätzen dieser Gattung so hoch, daß er selbst den psychologischen Gesetzen keine direkte Anwendbarkeit auf die Wirklichkeit zutraute. Nicht anders steht es in der spekulativen Periode: „Das Element, worin sich die Geschichte bewegt, ist der Sinn für die Wirklichkeit.“[1]) Seine Auffassung hierüber hat sich prinzipiell niemals geändert. Nur für einen falschen, irrealen Positivismus steht es damit in Widerspruch, wenn Humboldt ebenso oft begeisternde Kraft von der historischen Darstellung verlangt.[2]) Denn weshalb sollte diese Kraft der Realität weniger eigen sein als der Schönfärberei? Es ist durchaus nicht das Zeichen einer „kränkelnden Gemütsstimmung“, wenn der Historiker seine Psychologie zur höchsten, individuellsten Feinheit entwickelt.[3]) Sein Blick wird dadurch für das Handeln der Menschheit, für das Pragmatische und Politische nicht getrübt, sondern eher geschärft. Voraussetzung ist natürlich, daß er nirgends die großen, einfachen und klaren Linien verliert, die die Fülle der Objekte

[1]) II, 33 f., W. W. IV, 39. [2]) II, 2. [3]) II, 84 ff.

sichten und in das rechte Licht rücken. Schon in diesem Zusammenhang (1795/6) weist Humboldt darauf hin, daß die wirkliche Beobachtung aus solchen Gründen immer durch die künstlerische Einbildungskraft ergänzt werden muß, die das verstandesmäßig Erkannte sinnlich und anschaulich zu machen vermag, so daß das Gemälde Wahrheit und Leben vereinigt. Nur das Kunstmittel der Idee ist ihm um diese Zeit noch nicht aufgegangen, obwohl die künstlerische Seite der Geschichtschreibung ihm bei seiner Zergliederung des epischen Stiles mit voller Deutlichkeit ins Bewußtsein tritt. Dem Epos ist ein beschauender Zustand eigentümlich, ein Beschauen, das zugleich Parteilosigkeit und Allgemeinheit einschließt. Ganz so muß der wahre Historiker gestimmt sein. „Denn der Geschichtschreiber, der sehr wohl von dem Geschichtsforscher und dem bloßen Erzähler geschehener Begebenheiten zu unterscheiden ist, muß, gerade wie wir es in jenem Zustande schilderten, das Ganze seines Stoffs übersehen, alle Verbindungen desselben aufsuchen, immerfort unparteiisch vor ihm dastehn und für alle mannigfaltigen menschlichen Empfindungen und Lagen Sinn haben, um jede, die er vor sich erblickt, in ihrer Eigentümlichkeit zu verstehen.“[1]) In dieser Anforderung liegt unendlich viel. So wie Goethe der wahre epische Stil nur deshalb gelang, weil ihm nichts Menschliches fremd war, weil er selbst die Humanität besaß, die in seinem Gedichte objektive Gestalt gewann und von diesem auf uns zurückstrahlt, so hat auch die Aufgabe des Geschichtschreibers eine ethische Voraussetzung. Humboldt hätte dies energischer betont, wenn damals das mißverstandene Losungswort vom „Auslöschen seiner selbst“ schon im Umlauf gewesen wäre. Viele verstehen dies so, als wenn man ohne Weltanschauung, ohne eignen Standpunkt Geschichte schreiben könnte oder gar sollte. Gemeint aber kann doch nur sein, daß sich die schroffe, bloße Individualität in der Geschichtsauffassung nicht vordrängen soll; vielmehr muß der Historiker diese Einseitigkeit in sich abgeschliffen haben durch reiche Berührung mit allem Menschlichen, durch eindringende Kenntnis aller Seiten der Welt und durch jene tiefgehende Fähigkeit zu *verstehen*, die das Urteil nicht ausschließt. Sein Gemüt muß nach Humboldts Ausdruck dergestalt auf seinen Gegenstand, die Menschenschicksale, gerichtet sein, „daß sich die Ansichten, Gefühle

[1]) II, 230.

und Ansprüche der Persönlichkeit darin verlieren und auflösen."[1]) Wie das möglich sei? Eben weil die Antwort auf diese Frage nicht mehr von Theorie und Technik gegeben werden kann, sondern allein in der Wirksamkeit des Genies zur praktischen Auflösung gelangt, ist Geschichtschreibung Kunst. Und nur dadurch unterscheidet sich die historische Verknüpfungsgabe (Ahnungsvermögen) von der dichterischen Phantasie, daß sie enger als diese an die empirischen Daten gebunden ist. Daß ihr Element der Sinn für die Wirklichkeit ist, trennt sie weit genug von dem Sinn für poetische Wahrheit. Zwischen den beiden Klippen spekulativer Ideenkonstruktion und freier Dichtung hindurch also muß die eigentliche Geschichte ihren Weg nehmen. Sie darf nicht bloßes Mittel werden zur Anknüpfung moralischer und ähnlicher Betrachtungen.[2]) Ihre Aufgabe ist, rein und treu zu überliefern, und so wenig es gerade Humboldt in der Durchführung gelungen ist, hat er doch von sich selbst bei historischen Arbeiten durchaus historische Genauigkeit und Unparteilichkeit verlangt. „Achtung der Wirklichkeit" ist ihm das Merkmal eines wahrhaft hochstehenden Zeitalters, noch mehr, als die Achtung vor der Kunst.[3]) Für unsre Untersuchung aber ist es von höchstem Belang, daß wir im Zusammenhang mit der Erörterung der historischen Methoden diese Achtung der Wirklichkeit, der geschichtlichen wie der psychologischen, als einen integrierenden Bestandteil der Humanitätsphilosophie kennen gelernt haben. Darin haben wir das Gegengewicht gegen das in ihr stark hervortretende künstlerische Moment. Wir haben darin die festen Wurzeln, die sie mit der unerbittlichen Lebensrealität verbinden, und somit eine Einsicht von unverlierbarer Wahrheit: Der höchste menschliche Standpunkt ist nur in der ausgedehntesten Berührung und Anerkennung der Wirklichkeit erreichbar.

Aber wir müssen dem doch unbedingt hinzufügen, daß „Wirklichkeit" für Humboldt wie für die ganze Zeit einen besonderen Sinn hat. Er läßt keine Wirklichkeit der bloßen Fakten als wissenschaftlichen Standpunkt gelten, sondern er sucht ihren Kern, ihren idealen Umriß, halb als Künstler, halb als Denker. Das Strukturgesetz der Wirklichkeit ist für ihn wie für

[1]) IV, 39. [2]) III, 185. [3]) III, 193, 359.

Schelling von Ideen bestimmt. Erst von ihnen aus erscheint das Gegebene in seiner Wesenhaftigkeit. Und so ist doch das Geschäft des Geschichtschreibers in seiner letzten, aber einfachsten Auflösung „Darstellung des Strebens einer Idee, Dasein in der Wirklichkeit zu gewinnen", wie der Sprachforscher dem Streben nachgeht, „der Idee der Sprachvollendung Dasein in der Wirklichkeit zu gewinnen." Es gibt also für Humboldts Wissenschaft nur eine ideelle Wirklichkeit. Er hat erkannt, daß der Begriff der Realität von unserem Denken abhängig ist, und so läßt er als wahre Umrisse des Wirklichen nur diejenigen gelten, die wie die Kunst gleichsam seine ideelle Struktur, seinen inneren, organisch-gesetzlichen Bau herausheben.[1])

[1]) W. W. IV, 56. VII, 20.

3. Kapitel.

Das Problem des Geschlechtsunterschiedes.

Ein moderner Dichter sagt: „Das Geheimnis der Liebe ist größer als das Geheimnis des Todes.“ Was beide Rätsel miteinander verbindet, ist das Geheimnis der Individuation. Die unsägliche Einsamkeit, in deren Abgrund wir beim Blick in uns selbst schaudernd hinabsehen, ist es, die uns wie ein bohrender Stachel über uns hinaustreibt, die uns nach fremden Seelen haschen läßt, als hinge das Heil und die Wahrheit unsrer eignen Seele davon ab. Und der Glaube, daß er diese beengendste Fessel von uns nehmen wird, ist es, was den Tod als den Versöhner und Befreier erscheinen läßt. Der Vorgang der Erlösung aber ist beiden gemeinsam: Erlösung durch die Liebe und Erlösung durch den Tod. So wird unser Reichtum zu unsrer Armut: das einzige, was wir unser eigen nennen, unser Selbst, ist zugleich dasjenige, wovon wir befreit sein wollen. Wie eine unruhige Ahnung liegt dieser Trieb von vornherein in dem Humanitätsgedanken eingeschlossen. Es ist unmöglich, sich in sich selbst einzuspinnen: wir müssen hinaus aus dieser Grabkammer, müssen mit andern leben, mit andern fühlen. Je mehr wir verstehen und teilen können, um so reicher werden wir selbst. Mit innerster Konsequenz treibt daher die Humanitätsphilosophie auf den metaphysischen Gedanken zu, daß jede einzelne Seele nur ein ἀποῤῥώξ von einer unendlichen ist. In späten Jahren hat Humboldt es ausgesprochen: „Wir haben auch nicht einmal die entfernteste Ahnung eines andren als eines individuellen Bewußtseins. Aber jenes Streben und der durch den Begriff der Menschheit in uns gelegte Keim unauslöschlicher Sehnsucht lassen die Überzeugung nicht unter-

gehen, daß die geschiedne Individualität überhaupt nur eine Erscheinung bedingten Daseins geistiger Wesen ist."[1])

Von solchen Ahnungen aus erscheinen Tod und Liebe als die Wiedervereinigung eines ursprünglich Ungetrennten. Aber die Liebe ist doch von besonderer metaphysischer Bedeutung, weil sie im Diesseits vollendet, was wir dem Tode nur gläubig zuschreiben. Der männliche Geist erlebt in sich eine Schranke, die ihn sich selbst ewig unfertig erscheinen läßt. Je kräftiger er sich selbst verwirklicht, um so tiefer fühlt er ein Bedürfnis, das ihm seine ganze Armut vergegenwärtigt. Ohne es sich aussprechen zu können, strebt er nach Erlösung, nach einer Deutung seiner selbst, die er in sich nicht findet. Deshalb ist seine Einzelexistenz ein Nichts. Er muß verschmelzen mit einem andern Geiste, in dem sein letztes Ziel sich spiegelt, und dies ist es, was, zum Prinzip oder zur Idee erhoben, der größte männliche Geist das „Ewig-Weibliche" genannt hat.

An diesem Punkt offenbart sich daher die Problematik der Einzelexistenz. Die Individuation erscheint als etwas, das aufgehoben werden muß, wie ein in sich unzulänglicher Schein. Sehnsucht, Liebe, Bedürfen, Vereinsamung sind die Triebfedern, aus denen all die Mythen der Seelenvereinigung von Plato bis Schopenhauer hervorgegangen sind. Umgekehrt aber bekräftigt nichts so sehr die Tatsache der Individualität als das Auseinandertreten zweier Geschlechter, die doch in sich selbst, geistig und physisch, unabgeschlossen sind und des andern bedürfen. Von diesem Punkte sind daher Humboldts Untersuchungen über den individuellen Charakter ausgegangen.[2]) Der Zusammenhang mit dem Humanitätsgedanken liegt klar am Tage: Wenn jedes Geschlecht in sich selbst unvollendbar ist, so gibt es keine reine Menschlichkeit ohne Verschmelzung der beiden einseitigen Geschlechtsprinzipien zu einem allgemeinen Gattungscharakter. Schon Winckelmann hatte das Ideal höchster Schönheit in solchen Körpern gefunden, deren Bau gleichsam intersexuell ist.[3]) Drei Motive vereinigen sich, um diesen Gedanken verständlich zu machen: die Entstehung dieser ganzen Kunstbewertung bei den Griechen wie bei Winckelmann in einer homosexuellen Seelenverfassung; der rationalistische Glaube an ein einheitliches, der allgemeinsten Vernunftforderung genügendes Ideal, und die erotische Erfahrung von der seelischen und physischen Ergänzung beider

[1]) W. W. VII, 37, 64. An Goethe 299. [2]) An Körner 64.
[3]) Kunstgeschichte 117. Justi a. a. O. II, 2 S. 173.

Geschlechter, in der jedes erst Vollendung und Vorgefühl der Erlösung empfängt.

Humboldt dachte über das Ideal ganz so wie Winckelmann. Ja er ging vom Ideal aus und ließ die Geschlechter entstehen durch Spaltung des Gattungscharakters in zwei Prinzipien, die an sich zwar Schranken wären, gerade aber durch ihr polares Zusammenwirken zum Unbeschränkten, Höchsten emporführten. Wie erwähnt, konstruierte er sich diesen Gegensatz in den Formeln der Kantischen Philosophie. Der heterogene Ursprung dieser Formeln erklärt es, daß sie eigentlich das nicht ausdrücken, was Humboldt will, und wir weisen schon vor Beginn der eigentlichen Darstellung auf diese Zweideutigkeit hin.

Vollendete, reine Menschheit ist Verständnis und Erleben des Menschlichen in seiner größten Weite; aber sie ist noch etwas anderes, weit Rätselhafteres: sie ist Form. Wie diese Form in den Produkten des Genies ensteht, ist schon undurchdringlich. Noch geheimnisvoller aber ist die Entstehung der organischen Naturformen, und nur so viel ist dem spekulativen Naturforscher Humboldt klar, daß der Lebenstrieb zur Fortzeugung gelangt nur durch das Zusammenwirken zweier Individuen, oder allgemeiner gesprochen: durch das Zusammenwirken zweier polarer Kräfte: des männlichen und weiblichen Prinzips. Ausgehend von der Analogie des körperlichen Baues und der Zeugungsfunktionen bezeichnet nun Humboldt diese Prinzipien beim Manne als Selbsttätigkeit und Form, beim Weibe als Empfänglichkeit und Stoff. Der zweite dieser beiden Gegensätze leidet offenbar an schillernder Unbestimmtheit. Der Begriff der Form in der Kantischen Terminologie trägt noch alle Reste einer rationalistischen Denkweise an sich. Bestimmtheit der Form ist danach intellektuelle Bestimmtheit, Schärfe des Verstandes und der rationalen Gliederung. In diesem Sinne allerdings kommt dem Manne die Seite der Form zu; denn die Frau ist unfähig, die komplizierte Intellektualität des Mannes auch nur nachzudenken. Ihr ist dafür der Stoff eigen, im Sinne der starken gefühlsmäßigen Betontheit ihres Innenlebens, das durch seine großen ungeschiedenen Massen den Eindruck der Fülle und des Reichtums weckt. Trotzdem kann auch das Überwiegen der Gefühle nicht in jedem Sinne den Vorzug der Frau bedeuten. Denn da sich die höchsten, stärksten Gefühle nur an die tiefsten Erlebnisse des Willens und an den Gipfel

der Intellektualität knüpfen, so steht die Frau auch hierin dem Manne nach. In der Tat — der andere Gegensatz drückt es treffender aus: — ihre Empfänglichkeit überwiegt ihre Selbsttätigkeit.

Der Reichtum der Frau, ihre ergänzende Funktion in der Dualität des geistigen und körperlichen Erzeugens wird also dadurch nicht ausreichend gekennzeichnet, daß man ihr die Seite des Stoffes zuweist. Ihre geistige Wirkung auf den Mann tritt uns bei allen höher organisierten Naturen in derselben Weise entgegen: ihre Wesensart wirkt harmonisch, mäßigend und eben deshalb magisch auf die schroffere, geteiltere Natur des Mannes. Sein Wesen ist Anspannung, ihr Wesen Lösung. Er lebt immer nur in einem Punkte seines Ich mit voller Energie; sie breitet sie über ihr ganzes Inneres aus und erlebt in jedem Augenblicke ihr ganzes Selbst. Und dieses Vermögen zur Ganzheit, das dem weiblichen Geiste innewohnt, ist gleichsam ein ästhetisches Ordnungsprinzip, das ihm die Assimilation eigner und nachempfundener Erlebnisse zu einer persönlichen Totalität leicht macht. Mit intellektueller Kraft hat dieses Vermögen nicht entfernt etwas zu tun. Die subjektive Wirkung dieser Harmonie ist ein Erhobensein über das Problematische, Widerspruchsvolle, über das „zwei Seelen in einer Brust Fühlen". Dies ist die spezifisch weibliche Seite der Humanität, während sonst bei der Frau weder die Individualität so tief in ein metaphysisches Bewußtsein hinabzureichen scheint, noch der Drang zur Universalität jemals brennend wird. Was das erste betrifft, so fehlt es dem Weibe überhaupt an dem Gefühle kräftiger Selbständigkeit und unaufhebbaren Fürsichseins, womit die Fähigkeit zur Hingabe, der Drang, sich mit einer männlichen Monas zu verschmelzen, eng zusammenhängt. Und was das zweite[1]) betrifft, so wird das Reich der Frau immer klein bleiben, aber sie wird Königin darin sein, ihre Herrschaft wird es ausfüllen. Es ist sehr merkwürdig, wie mit dem Instinkte für das zweite, die Grenzen, sofort auch der für das erste, die innere Sicherheit und alles ästhetische Gefühl verschwindet, so daß derartige Bildungen, die beim Manne natürliche Kraft nicht verleugnen, beim Weibe

[1]) Es ergibt sich hier für das Moment der Universalität eine Doppelseitigkeit; sie ist entweder bloß empfangende, und als solche kann sie der Frau unmöglich abgesprochen werden; oder aber selbsttätige, dann bedeutet sie die spontane Entfaltung der dem Geiste eigentümlichen Aktionsgesetze, und dieser Drang kommt überwiegend dem Manne zu.

unverkennbar den Stempel einer tiefen Störung der geistigen Instinkte tragen.

Aus alledem folgt, daß wir ebensogut der Frau die Form, dem Manne den unverbundenen Stoff zuteilen können, wie Humboldt das Umgekehrte tat, weil er unter Form nach Kant noch ein vorwiegend intellektuelles Prinzip verstand. Wir würden dann das Formvermögen als ein Stück unbewußter Geistestätigkeit ansehen, die eher dem Geiste der Musik und dem geheimnisvollen Wesen des Rhythmus verwandt wäre, als dem bewußt Rationalen. Und es ist kein Zweifel, daß Humboldt trotz seiner abweichenden Terminologie etwas Ähnliches gemeint hat. Denn er weiß, daß in jeder Art von Zeugung der Mann das erregende, das Weib das bildende Prinzip vertritt. Sofern das Genie die ursprüngliche Konzeption bildend fortentwickelt, setzt es die weiblichere Seite seines Vermögens ins Spiel. Denn alle Genialität ist nur begreiflich als Zweigeschlechtlichkeit innerhalb eines Wesens.

Der einzige Weg aber, auf dem der Mann an jenem Formvermögen teilhaben kann, ohne seine spezifische Männlichkeit aufzugeben, ist die Lebensgemeinschaft mit einer Frau, eine Verbindung, deren Wesenskern noch durch keinen unsrer soziologischen Begriffe (Liebe, Freundschaft, Ehe etc.) adäquat ausgedrückt wird. Nächst Rousseau und Goethe hat wohl niemand diese Beziehung tiefer erlebt und niemand diese Bestimmung bewußter erfüllt als Humboldt. Natürliche Anlage und eine glückliche Fügung des Geschicks, das ihm die komplementärste Seele der Welt in seiner Gattin zuführte, wirken hierbei zusammen. Was sie ihm bedeutete, haben wir schon oben (I, 1) in seinen eignen Worten wiedergegeben.

Nun aber hat die Sprache der Liebe ihre eigne Terminologie, die von dem Welt- und Menschheitsbilde der großen Geister nicht weniger abhängig ist als die Sprache der Wissenschaft. Plato wird unsterblich sein allein durch die Symbole, die er für das Streben der Seelenvereinigung und für den Trieb zur Seelenbildung geschaffen hat. Auch der Platoniker Humboldt hat die Erfahrung gemacht, wie im Zustande des Liebenden sich ein Gefühl schmerzlichen Mangels mit dem Bewußtsein überquellenden Reichtums verbindet, wie Körperliches und Geistiges sich in dieser Empfindung zu einer höheren Einheit vermählen[1].) Zu Platos Sprache aber gesellt sich die psycho-

[1]) W. W. I, 56 f., 270, 318, 320.

logische Sprache der Zeit: Die Ideen von Adam Smith und Hutcheson über Sympathie, beide in Deutschland durch Feder aufgenommen, wie sie in England durch Shaftesburys Affektenlehre vorbereitet sind, ferner die feinsinnige Philosophie der Seelenvereinigung von Hemsterhuis tönen durch die Beteurungen der Liebenden jener Zeit fort, und so auch durch den Briefwechsel zwischen Humboldt und Caroline.

Ehe wir uns aber zu diesen klassischen Dokumenten einer idealen Seelenharmonie wenden, sei zweier Gespräche gedacht, die Humboldt in ganz frühen Jahren über die Liebe führte mit zwei Männern, die gleich ihm vom Geiste der englischen Moralpsychologie berührt waren und „der Sympathie huldigten," — mit Jacobi und Schiller. Über das erstere schreibt er am 1. November 1788 in sein Tagebuch: „Meine Ideen über Liebe billigte er, sie wären auch sehr leicht mit den seinigen zu vereinen gewesen. Die Schüchternheit der Liebenden gegeneinander erklärte er, dünkt mich, sehr richtig, aus der gegenseitigen Idee von Erhabenheit und Größe; die Scham vor einem Dichter nicht Liebenden aus dem Kontrast unsrer Wärme und seiner Kälte. Hier glaube ich, müßte er hinzusetzen: unsrer Schwäche und seiner Stärke, da wir die Stärke immer nach dem Maße berechnen, nach dem wir uns von dem empfundenen Gegenstande unterscheiden, was wir bei der Liebe, wie bei jeder starken Empfindung, nicht tun."[1]) Ein Brief aus denselben Tagen an Caroline v. Beulwitz[2]) läßt uns diese Ideenrichtung deutlicher hervortreten: das war für ihn der Unterschied zwischen Freundschaft und Liebe, daß die letztere wahrhaft aus dem Ich heraus in den andern geht, daß sie ein Verhältnis gegenseitiger Ergänzung darstellt, die ohne jene schwesterliche Vollkommenheit nie erreicht würde. Freundschaft dagegen beruht auf gänzlicher Übereinstimmung der Gesinnungen.[3]) Diese stark spiritualistische Auffassung der Liebe geht auch durch seine Briefe an Henriette; in dem Verhältnis zu ihr befindet sich die Freundschaft eng an den Grenzen der Liebe, und diese wird — ganz in der Art, die wir aus den Stammbüchern der Zeit kennen — mit dem „Gefühl sympathisierender

[1]) An Jacobi S. 94.
[2]) Dtsch. Rdsch. 234. Göttingen, 16. November 1788.
[3]) Ganz treffend ist natürlich diese Unterscheidung nicht. — Vgl. ferner das. S. 234: „Was ist die Liebe, wenn nicht hochgespanntes Gefühl der gegenseitigen, aber verschiedenartigen Vollkommenheit, der festeren Stärke des Mannes, der sanfteren Schwäche des Weibes, wenn nicht der Genuß aus der Vereinigung beider Gefühle?"

Tugend" gleichgesetzt.[1]) So erfährt er an sich das eigentümliche „Phänomen der Verbindungen", das ihm aus der griechischen Welt bekannt ist, und das weder mit Liebe noch mit bloßer Freundschaft identifiziert werden kann.

Als er mit Schiller in einer ihrer ersten Unterredungen über dasselbe Thema sprach, befremdete ihn die realistischere Auffassung des reiferen Mannes, der eine notwendige Verknüpfung der Sinnlichkeit und der Liebe behauptete.[2]) Überhaupt waren weder er noch Caroline in dieser frühesten Zeit mit der psychologischen Feinfühligkeit Schillers zufrieden. und besonders Humboldt fiel es auf, „daß er die Empfindungen andrer nicht genug respektierte."[3]) Doch hat sich Humboldt in der berührten Frage bald von seinem Standpunkt, der zugleich der von Hemsterhuis war, zu dem Schillers bekehrt. „Verzeih mir, Li", schreibt er darüber an die Braut, „man muß erst glücklich lieben, um diese Verbindung als schön zu fühlen." Seitdem hält er an dieser Auffassung fest, die doch gelegentlich schon früher bei ihm hervortritt: daß nämlich „in der edlen, ungekünstelten und unverstimmten Liebe Sinnlichkeit, ästhetisches und moralisches Gefühl zugleich wirken."[4])

Der geistige Sinn aber, in dem er die Liebe auffaßte, blieb derselbe während seiner Brautzeit wie in der ganzen Zeit der Ehe. Die Liebe des Mannes ist ein völliges seelisches Hineinleben in das Weib. Er traut sich die Kraft und den Sinn zu. Caroline ganz zu fassen, sich in sie zu verlieren und daraus allein jeden Genuß zu schöpfen. Um der Seele unmittelbares Sein zu sehen, muß die Seele die Seele ergreifen, erwärmen, mit sich vereinen. Und dies Eindringen des einen in den andern, dies Ausmessen und Erschöpfen aller seiner Ideen und Empfindungen muß „eine neue Schöpfung eröffnen."[5]) Dieselbe Gabe schreibt er immer wieder auch der Geliebten selbst zu: „Es vermag niemand den andern in sich aufzunehmen, wie Du, ihn in die Seele zu fassen und wieder darzustellen wie Du. Deine Ansicht veredelt den Gegenstand, den Du beglückst, und er fühlt nicht mehr sich in sich, sondern nur Dich und die allbelebende Kraft Deiner Liebe."[6])

Reiner konnte ihm in der Tat kein Echo entgegentönen, als diese zur Humanität geborene und erzogene Seele. Früh hatte sie ihr Jugendlehrer, der Philosoph Zacharias

[1]) S. 117. [2]) Brautbriefe 414. [3]) Das. S. 319, 414.
[4]) I, 63 (1789). [5]) An Li I, 70, 133, 446. [6]) Das. 269.

Becker, in diese ganze Empfindungsweise eingeführt. Seine Überzeugung war ganz die der Aufklärungshumanität, der nur noch der von Kant hinzugefügte Zug ins Erhabene und Metaphysische fehlte: „Die Glückseligkeit und der Zweck des Menschen bestehe in der möglichst ausgebildeten Empfindung; derjenige sei der Vollkommenste, der alles Fühlbare im höchsten Grade empfinde, und der Glücklichste sei, dessen Schicksal ihm alle mögliche Freuden und Leiden der Menschheit im höchsten Maß zuteil werden lasse.“[1]) Es war echt Shaftesburyscher Geist, der in ihr Gestalt gewonnen hatte. Grazie der Seele (moral grace) war ihr das Höchste und doch zugleich unmittelbares Naturbedürfnis. So stellte sie den vollendeten Typus schöner Weiblichkeit dar, und Humboldt hat ihn nirgend anders abgelesen, als von ihrer Seele. Auch ihr bedeutete die Liebe im geistigen Sinne die höchste Einfühlung und Sympathie: „Man denkt Dich nie aus. Man faßt Dich nur ganz in Momenten höherer Kraft, erschlossenern Sinnes. Ach, aus solchen Augenblicken wird ja mein ganzes künftiges Dasein gewebt sein.“ ..... „Wir fühlen uns jeder in dem andern und den andern in uns.“ Und so fanden sie sich in dem Bewußtsein zusammen, dem Humboldt einmal Worte verleiht: „Ewig wird ja dies das Ziel alles unsres Strebens sein, Höhe und Stärke der Kraft und Innigkeit ihrer Vereinigung.“[2])

Es ist das Wunderbare, das vollendet Klassische dieser Ehe, daß sie nie zum bloßen Zusammenleben herabsank, sondern immer auf den gleichen reinen und großen Ton gestimmt blieb. Jeder Gatte fühlte sich in seinem besten Sein als ein Werk des andern: „Daß ich eins bin in mir, daß ich bin, wozu ich Anlage hatte zu sein, daß ich Wahrheit sehe, daß ich harmonische Schönheit empfinde, das ist Dein, einzig Dein Werk; und mein, einzig mein Werk ist es, daß auch Du bist, was Du sein solltest, daß auch Du Wahrheit siehst und Schönheit und Harmonie empfindest.“[3]) Diese geistige Zeugung hätte auch ohne leibliche Kinder bestanden; als aber auch dieses Glück dem Paare beschieden wurde, empfanden sie es in derselben geistigen Weise, so daß sie selbst das Stillen der Kinder in diesem Sinne deuteten.[4]) Und wie sie alles Innere miteinander teilten, so war auch der eine dem andern der treueste Spiegel alles Äußeren, vor allem der menschlichen Dinge, die ihnen am höchsten standen; aber

[1]) Euphorion XIV, 375 (Leitzmann).
[2]) Brautbriefe 310, 312, 409, 467.
[3]) An Li II, 5 f., 89, 103/4. [4]) II, 58.

auch der Natur. Beide erschienen ihnen nur in der Gestalt, wie der andere sie aufnahm, und so rein sie zum Schauen strebten, so gab es für ihr Auge niemals die Empirie der bloßen Tatsachen. „In Dir ist immer und in jedem Augenblick das echte und reine Wesen der Dinge, Du nimmst sie immer ganz und unverändert auf, und bist der treuste Spiegel der Natur, den ich je gesehen habe."[1])

Natürlich prägen sich all diese Erlebnisse auch in Humboldts Theorie aus. Schon früh spricht er von dem Genuß, der im Anschauen fremder Vollkommenheit liegt, von dem beglückenden Gefühl sympathischer Einfühlung, die im fremden Wohl das höchste eigene erlebt.[2]) Ja die Liebe wird ihm im Zusammenhang mit seiner Shaftesburyschen Metaphysik ein Grundprinzip in der Technik der Natur: „Vermöchte auch die Natur jenen Zweck der Fortpflanzung auf einem andren Wege zu erreichen, so könnte sie doch nie die Wechselwirkung entbehren, in der die Kräfte der Geschlechter einander gegenseitig ergänzen."[3]) Die Liebe ist also ein Spezialfall der allgemeinen Polarität der Natur: sie ist das schöpferische Prinzip, das aus dem chaotischen Streit des Weltalls Leben und Form erzeugt. Denn auch sie gehört zu den ästhetischen Kräften und erhebt sich so „von dem beschränkten Gebiet der Sinne in das idealische der Phantasie." Und wohl nicht mit Unrecht hat Humboldt später erklärt, daß diese Emporläuterung eines ursprünglichen Naturverhältnisses niemals eine zartere und edlere Form angenommen habe, als gerade zu seiner Zeit.[4]) —

Humboldts Psychologie der Frau ist durch diese Gedanken bereits mitbestimmt: die Organisation des Weibes ist für ihn wesentlich anders, als die des Mannes, und wie wir wissen, konstruiert er sich diesen Gegensatz teils mit den Kantischen Grundkategorien, teils mit der organischen Naturmetaphysik, die wir aus den Horenaufsätzen kennen. Dazu gesellt sich als drittes aber die feine psychologische Nachfühlungsgabe, die ihm durchgängig eigen ist, und besonders für diesen Teil der Schöpfung hat er als echter Ästhetiker und Erast ein empfängliches Organ. In seiner eignen Natur lag ein weibliches Prinzip, oder seine große Anlage zur inneren Harmonie erweckte doch diesen Anschein. Nicht nur seine Biographen Schlesier[5]) und Haym[6]) haben diesen Eindruck gehabt, sondern auch er

[1]) II, 179, 190.
[2]) W. W. I, 60.
[3]) I, 322.
[4]) I, 334, 356. III, 160.
[5]) I, 134.
[6]) S. 110.

selbst und seine Umgebung, besonders in den Jünglingsjahren. „Ich weiß nicht, schreibt er am 2. April 1790 an die Braut, ob alle Männer ebenso lieben, es soll in meinen Gefühlen viel Weibliches sein. Man sagte mir mehr als einmal, man könnte mit mir wie mit einer Frau reden, und neulich schrieb mir die Forster, sie möchte mich Schwester nennen.“[1]) Mit seinem Erzieher Kunth will er ein wahres Frauenleben geführt haben. Und denselben Eindruck hatte die Li. „Du hast die Seele eines Mannes und den zartesten Sinn für Weiblichkeit, den ich noch bei Deinem Geschlecht fand.“ „Du bist so gemacht, daß Du vielleicht nie ganz von einem Manne gefaßt, empfunden werden wirst.“[2]) In ihm selbst also lag die Zweigeschlechtlichkeit, ohne die der ethische Gipfel der Humanität nicht erreicht wird. Zugleich aber ist dieses ganze geistig-sexuelle Problem für Humboldt von tiefster metaphysischer Bedeutung. Es ist nicht zufällig, daß er gerade dies Thema für seine ersten, öffentlichen Schriftstellerarbeiten wählte; es war dasjenige, von dem ihm das Herz überfloß. Er gesteht es Schiller, als er dessen „Würde der Frauen“ beurteilt, wie sehr diese Dinge mit ihm und mit seinem ganzen Wesen verwebt seien.[3]) Er suchte in der Freundin Charlotte Diede ein neues Anschauen stiller Weiblichkeit, in einer Form, die uns oft unbegreiflich und fast gewaltsam verletzend scheint.[4]) Als die Gattin ihm im Tode voranging, folgte er ihr mit der Hälfte seines Wesens; nur halb lebte er fortan noch auf der Erde und mit den Menschen. Hatte er ihr doch schon in Rom geweissagt, daß sie sich beide nicht lange überleben würden. Und indem er die Jugendfreundin Caroline v. Wolzogen, die sich der schönsten Briefe von ihm rühmen darf, der entschlafenen Gattin an die Seite stellt, zieht er das Fazit ihrer ganzen Natur: in diesen beiden Carolinen sei das Wesen schöner und tiefer Weiblichkeit in einer ganz neuen und eignen Gestalt zur Erscheinung ge-

[1]) S. 115. [2]) 196, 248. [3]) Leitzmann 127.

[4]) Dieser Zug findet sich in seinem Verhältnis zu Frauen häufiger; fast ist es, als hätte er bisweilen ihnen gegenüber doch nicht jene Liberalität bewahrt, die sonst seinem Charakter tief eigen ist, und die den andern als ein in sich selbständiges Wesen ehrt und versteht. So schreibt er an Johanna Motherby (S. 55): „Diese Liebe besteht darin, daß das Weib ganz aufgehe in den Mann und gar keine Selbständigkeit mehr habe als seinen Willen, keinen Gedanken, als den er verlangt, keine Empfindung, als die sich ihm unterwirft; und daß er vollkommen frei und selbstkräftig bleibe und sie ansehe als einen Teil von sich, als bestimmt für ihn und in ihm zu leben.“ Vgl. auch an Li II, 199 und die merkwürdige Skizze von 1827/8. W. W. VII, 2, S. 653 ff.

kommen, die auch mit ihnen wieder untergehen werde. „Daß mir das Glück geworden ist, dieser Erscheinung so nahe zu stehen, sie so aufzufassen, halte ich für den größten Vorzug meines Lebens, ja ich sage noch mehr, auch für mein eigentümlichstes Verdienst, für das, was kein andrer so vermocht hätte..... Auch gehört zum Empfinden schöner Weiblichkeit eine eigentümliche Liebe, den Stoff mit allen seinen Besonderheiten in dem ganzen unentweihten Hauche seiner Zartheit zu ehren. In dem rechten Empfinden edler Weiblichkeit liegt aber das Erkennen alles Schönen in der Menschheit und der Natur."[1])

Das Wesen der Frau kann nicht höher gestellt werden, als es hier geschieht. Andre haben aus der Anwendung der Kantischen Gesichtspunkte, aus der Naturnähe der Frau und ihrer überwiegenden Empfänglichkeit folgern zu dürfen gemeint, daß die weibliche Individualität auf einer tieferen Stufe stehe als die männliche.[2]) Nicht so Humboldt. Aber wie vor ihm Herder vom Weibe behauptet hatte, es sei ganz Sinnlichkeit, so versetzt auch er die Frau, die schon in ihrer ganzen Phantasierichtung überwiegende Empfänglichkeit beweist, in den engeren Zusammenhang der Natur. „Unter allen Geschöpfen, die sich nach eignem Willen bestimmen, sind die Weiber der steten, immer wiederkehrenden Ordnung der Natur gleichsam am nächsten geblieben."[3]) Schon darin zeigt sich, daß der Geschlechtscharakter eine Schranke ist; aber es ist das Grundgesetz der Natur, nur mittels der Schranken sich zum Unendlichen zu erheben. Das höchste Ideal ist der reine Gattungscharakter. Dieser Satz Winckelmanns behauptet damals im Reiche der Ethik wie der Ästhetik eine allgemeine Herrschaft.

Eine interessante Parallele zu diesen Gedanken bieten Friedrich Schlegels erste Aufsätze, die von den griechischen Frauen handeln und gleichzeitig mit Humboldts Horenbeiträgen entstanden sind. Die Übereinstimmung ist um so interessanter, als eine Abhängigkeit, mindestens auf

[1]) An Carol. v. Wolzogen II, 65.

[2]) O. Weininger, „Geschlecht und Charakter", behandelt das sexuelle Problem ebenfalls vom Standpunkte Kants aus und gelangt dahin, dem Weibe den eigentlich menschlichen Charakter überhaupt abzusprechen. Vgl. m. Kritik, Jahresber. f. n. dtsche Literaturgeschichte 1903, S. 715 f.

[3]) I, 294, 326, 333, 404. An Brinckmann schon 1. Februar 1791: „Mir ist Manon die liebste. Es ist die meiste Natur und die wenigste Selbsttätigkeit."

Humboldts Seite, ausgeschlossen ist.[1]) Es folgt aus Winckelmanns ethisch-ästhetischer Theorie, wenn Schlegel allgemein erklärt: „Die Charakterschönheit ist die Erscheinung der Charaktergüte." — „Das Schöne und Gute in beiden Geschlechtern ist nur ein und dasselbe." Und nun schließt auch er sich der Forderung an, daß die Weiblichkeit wie die Männlichkeit der höheren Menschlichkeit untergeordnet sein soll. Aus dem Geschlechtscharakter entsteht gleichsam durch Reinigung der vollendete Menschheitscharakter. Auch dies ist Beseitigung der Einseitigkeit, Erhebung zur Humanität: „Nur selbständige Weiblichkeit, nur sanfte Männlichkeit ist gut und schön." Es gilt also, das Geschlecht, ohne es zu vertilgen, dennoch der Gattung unterzuordnen. — Ein neuer Beweis dafür, wie diese beiden Männer in prinzipiellen Zügen ihrer geistigen Organisation zusammentrafen!

Wie stets hängt auch hier das Ethische mit dem Ästhetischen unlösbar zusammen. An sich zwar wäre der reine Gattungscharakter das höchste Ideal der Schönheit; da aber dies niemals darstellbar ist, so tritt die „mittlere Schönheit", der Geschlechtscharakter dafür ein. Der männliche Körper ist jenem höchsten Ideal an sich zwar näher; aber auch in der weiblichen Gestalt spiegeln sich die Eigentümlichkeiten ihres Wesens mit ästhetischer Treue: Größere Fülle bildsamen Stoffes, sanftere Schmiegsamkeit, reinere Empfänglichkeit, gediegene Stärke und Widerstandskraft bestimmen ihre Eigenart. Und dies alles zusammengenommen ergibt den physiognomischen Satz: „Der innere Charakter der Weiblichkeit kann keinen andern Ausdruck als Schönheit haben."[2]) Auch Schiller schloß sich diesem im strengen Sinne ungenauen Satze an und begründete dies damit, daß das eigentlich unentbehrliche Moment der Schönheit: die Auflösung, das Materielle und Passive den Frauen vorzugsweise eigen sei. — Der Mann mit seiner verwiegenden Intellektualität entspricht dem Prinzip der Form; das Weib dem Prinzip des Stoffes; deshalb überwiegt in ihr das spezifisch weibliche, empfangende Seelenvermögen, die Phantasie.[3]) An Henriette in Jacobis „Woldemar" vermißt Humboldt die ganze, volle Weiblichkeit, weil sie zu

[1]) Minor a. a. O. I, S. 28 ff., 46 ff. Schlegel zitiert Humboldts Arbeiten S. 64 in einer Anmerkung mit Anerkennung, was bei ihm die private Geringschätzung nie ausschloß. Schillers Urteil über Schlegels „Diotima" s. Leitzmann, S. 245; Humboldts S. 190.

[2]) I, 363. [3]) I, 402.

räsonnierend und belehrend auftritt. Dem entspricht auch der ethische Gegensatz: „Der Mann muß seine natürliche Tätigkeit an ein festes Gesetz binden, das Weib die Gesetzmäßigkeit, welche es seinem Wesen eingeprägt fühlt, durch innre Antriebe mit Tätigkeit beleben."[1])

Hätte Humboldt all diese Eigenschaften im intellektuellen, moralischen und ästhetischen Charakter des Weibes auf einen einheitlichen Ausdruck bringen wollen, so hätte es seiner Auffassung selbst wohl am meisten entsprochen, wenn er die Herrschaft des ästhetischen Charakters über alle andern Wesensseiten hervorgehoben hätte. Seine Wirksamkeit beginnt schon im Intellektuellen: nichts nimmt die Frau vereinzelt auf: alles bringt sie mit allen ihren übrigen Begriffen in gegenseitige Verbindung; sie ruht nicht, ehe sie nicht ihre ganze Gedankenmasse in eine Einheit verbunden hat, und die Reizbarkeit ihrer Phantasie kommt ihr dabei zu Hilfe. Dadurch hält sie ihre geistige Tätigkeit immer in der Mitte zwischen Sinnlichkeit und reinem Verstand. Überall dringt sie auf Totalität,[2]) aber nicht durch die Einheit des Verstandes, sondern durch die ästhetische Einheit des Gemütes.[3]) Sie kennt daher kein abgesondertes Wirken der Gemütskräfte, sondern schwebt immer in der Mitte ihrer einheitlichen Natur. Niemals aber erlangt ihre Selbsttätigkeit eine solche Stärke, daß sie der Empfänglichkeit das Gleichgewicht hielte und so zu genialer Kunstproduktion befähigte.[4]) Ebensowenig aber trifft nach Humboldts Auffassung die Ansicht zu, daß dem weiblichen Wesen überwiegende und heftige Sinnlichkeit zukomme.[5]) Ihre Natur ist vielmehr durchaus Harmonie, Stille und Anmut: „In der Seele der Frauen erklingen von den Schwingungen einer einzelnen Saite immer zugleich alle übrigen; ihr Gemüt gleicht dem stillen und klaren Wasser, in dem die leiseste Bewegung von Welle zu Welle bis an die äußersten Grenzen fortzittert."[6]) Wegen dieser Naturbestimmung zur Harmonie vermag die Frau innerhalb ihres Geschlechts wahrer Mensch zu werden, was der Mann nur mit Aufopferung seines Geschlechtes erreicht. Diesen Gedanken greift Schiller, der Humboldts Aufsätzen manche Anregung verdankt, auf und vergleicht das Schicksal des Mannes mit dem der sentimentali-

[1]) I, 332. [2]) Man beachte die Begriffsbestimmung hier S. 14.
[3]) I, 403. [4]) 405 f., ebenso Leitzmann 194, 250.
[5]) Vgl. jedoch I, 407. [6]) I, 407, vgl. Leitzmann 142.

schen Poesie, die zwar notwendige Vorbedingung des poetischen Ideals und doch sein ewiges Hindernis sei.[1])

Auf all diesen Eigenschaften beruht nun die bildende Kraft des weiblichen Geschlechts, seine wohltätige Wirkung auf den Mann. Humboldt schätzt diese Kraft so hoch, daß er die Wesensart der Frau mit der der Griechen gleichstellt.[2]) Doch fehlt ihr eben jene griechische Objektivität, jene rein auffassende Stimmung. Sie betrachtet alles subjektiv aus sich heraus, ihre Gefühle kommen ihrem Urteil zuvor und mischen sich in alles ein. Aber man soll ihr deswegen nicht alle feinere Kultur ihres Empfindungsvermögens entziehen; denn es gibt mancherlei Mittel, die Realität zu erfassen, und die Männer irren ebenso oft durch vorgefaßte Begriffe, als die Frauen durch willkürlich eingemischte Bilder der Phantasie. Am schönsten wird die bildende Kraft des weiblichen Geschlechtes an dem Charakter Dorotheas entwickelt.[3]) In ihm ist alles dargestellt, was die eigentümliche Tiefe, Zartheit und Innigkeit des Geschlechtes ausmacht. Mehr als in allen anderen Frauengestalten Goethes gelangt in dieser wahrhaft epischen Figur das Typisch-Weibliche zum Ausdruck, wird die innerliche Herrschaft des weiblichen Geschlechts über die Gemüter, die mit der äußeren nichts zu tun hat, ausgeprägt. Ein reines schönes Gebilde der Natur, frei von den Schäden zersplitternder Arbeitsteilung, tritt uns das Weib hier entgegen. „Nur in der weiblichen Natur steht die natürlichste und die höchste Bildung in einer so sichtbaren Nähe nebeneinander; nur in ihr verschafft sich die ursprüngliche Eigentümlichkeit immer einen vollen und leichten Sieg; nur auf sie übt die Verschiedenheit der Stände und Beschäftigungen eine minder fühlbare Macht aus.“[4])

Und so kehren wir zum Anfang zurück: nur im Umgang mit diesem Geschlecht, im Gefühl für, ja im Einswerden mit seinem Wesen liegt die Möglichkeit, den einseitig männlichen Charakter zu vollenden. Darauf beruht der geistige Sinn der Liebe und Ehe, aber auch der ästhetische Sinn des bloßen Umgangs und seine Wichtigkeit für die Kultur und den Charakter. Humboldt faßt die Idee von „Grundlinien einer Kunst des

[1]) Leitzmann 253. Es wäre eine schöne und fruchtbare Aufgabe, die Psychologie des Weibes in unserer klassischen Literatur zusammenhängend darzustellen und zugleich das Weibliche, was in den meisten dieser Geister selbst lebt und beispielsweise bei Jacobi, Hölderlin, Schleiermacher so stark hervortritt, an das Licht zu ziehen.

[2]) II, 25, 100 ff. [3]) II, 277 f. [4]) II, 308, vgl. auch II, 187.

Umganges". Durchdringung der Individualitäten ist der Weg, der den Verkehr ästhetisch und ethisch wertvoll macht; vor allem aber den Verkehr mit den Frauen, deren höchste Kraft und höchster Genuß darin liegt, „von schönen reinen, idealischen Empfindungen erfüllt, den Streit der äußern Wirklichkeit damit nicht aufzuheben, aber doch mehr zu ebnen."[1]) Ohne die Frau also gibt es keine vollendete Menschlichkeit: sie ist die Erzieherin zur Humanität.

[1]) Brautbriefe 81.

4. Kapitel.

Die Religionsphilosophie.

Schon in der Einleitung haben wir angedeutet, daß der Zusammenhang der Humanitätsidee und der Religiosität nur lose zu sein scheint. Das starke Diesseitigkeitsbewußtsein aller Humanisten widerstrebt dem transscendenten Moment, d. h. der Projektion der Lebenswerte in eine Welt, deren Realität zuletzt doch nur von dem Glauben an das Leben garantiert wird. Nun aber kann die Religiosität sich an das gegebene Dasein selbst anheften, sei es in pantheistischer oder panentheistischer Form. Dann tritt das religiöse Bewußtsein des Einsseins mit dem All in den Kreis der humanistischen Universalität ein. Es ist wohl kein Zufall, daß der naturalistische Grundakkord, den wir bei allen Neuhumanisten finden, schon seit den 80er Jahren des 18. Jahrhunderts einen allgemeinen Rückgang auf Spinoza veranlaßt. Man betrachtet ihn als ein Gegenstück zu Shaftesbury, zwar von ernsterer, mehr stoischer Haltung, aber sonst ihm wesensgleich. Man übersieht seine starke Intellektualität, seinen schroffen Rationalismus, seinen Haß gegen die eigennützige Individualität, und legt ihm dieselben ästhetischen Organe bei, mit denen man selbst das Göttliche in sich aufnimmt. Dazu gesellt sich nun bald die Wirkung Kants: Die direkte, vernunftmäßige Erfassung der Gottheit, sowohl der extramundanen als einer immanenten, wird als Illusion entlarvt. Es bleibt nichts übrig, als sie in ganz andersartigen Zuständen des Subjektes, sei es im moralischen, ästhetischen oder spezifisch frommen Gefühl, zu erahnen. Die drittgenannte Möglichkeit voll entwickelt zu haben, d. h. die Selbständigkeit der Religion dem Erkennen, der Moral und dem Ästhetischen

gegenüber betont zu haben, ist Schleiermachers Verdienst. Aber seine Tat ist doch tief in der Geistes- und Gefühlslage der Zeit vorbereitet: auch ihm wurde das Ästhetische die Brücke zum Religiösen, und wie konsequent er damit eine Linie der Berliner Aufklärung fortsetzte, zeigt sich an der ganz ähnlichen Wendung, die ihr Zögling Humboldt unter den Einflüssen Kants und der klassischen Dichtkunst nahm.

Es ist sehr schwer, über Humboldts Religiosität zu entscheiden. Daß er sie im Alter in hohem Maße besessen hat, ist nicht zu leugnen. Seit dem Tode der Gattin darf er fast als Christ gelten. Die entscheidende Wendung aber beginnt wohl schon im Anfang der 20er Jahre des 19. Jahrhunderts. Wenn der Unsterblichkeitsglaube an sich ein Maßstab der religiösen Gesinnungen ist, so war Humboldt von je religiös. Aber zu einem hohen humanistischen Persönlichkeitsgefühl gehört diese Überzeugung wohl notwendig, mögen auch alle übrigen Momente der Frömmigkeit fehlen. Varnhagen hat ihn einen Heiden genannt.[1]) So viel Richtiges daran ist, so sehr man dabei an Humboldts eigne Äußerung über die Tröstlichkeit der Homerischen Verse erinnert werden mag,[2]) so trifft diese Charakteristik jedenfalls für die Zeit nicht mehr zu, in der Humboldt die Tiefe des indischen Altertums innerlich aufging.[3]) Diese Wendung aber ist 1825 vollzogen, und da sich schon in dem Fragment, das Alexander v. Humboldt 1853 zuerst in der Vorrede zu den Sonetten mitteilte,[4]) etwas Ähnliches, nämlich die steigende Schätzung des Religiösen bemerkbar macht, so setze ich die eigentlich entscheidende Grenze in das Jahr 1825. Doch kann von einem plötzlichen Umschwung keine Rede sein. Wie die Romantik, vielleicht auch Chateaubriand in Rom religiös auf ihn wirkte, wie ihn die ewige Stadt selbst trotz aller Abneigung gegen die katholischen Zeremonien andächtig stimmte, wie er sich 1818 in London der Bibel zuwandte, haben wir bereits im 1. Abschnitt berührt.[5]) Immerhin nennt er sich noch 1822 Welcker gegenüber eine Natur, die „von aller Anlage zu großartigen, altertümlichen Religionsanschauungen entblößt" sei.[6])

---

[1]) Vgl. dazu an Goethe S. 252, 1813. „Alles Heidnische spricht mich an." Vgl. auch S. 255.

[2]) 1823 an Welcker 102, vgl. auch S. 42 (1819).

[3]) An Welcker 129.

[4]) Jetzt auch W. W. VII, 2, S. 656. Über seine Datierung habe ich mich bereits Kantstudien XIII, S. 109 geäußert.

[5]) An Wolf V, 247. Haym 225. [6]) An Welcker 75.

Wie undenkbar es ist, daß Humboldt schon auf Schiller in christlichem Sinne eingewirkt haben sollte, hat Schlesier bereits richtig hervorgehoben.[1]) Ebenso unbestreitbar ist es, wenn Haym[2]) noch von seiner Amtszeit in der Sektion des Kultus und Unterrichtswesens sagt: „Seine eigne Religion war noch immer, was die Theologen Heidentum nennen würden." Aber er fügt mit gleichem Rechte hinzu: „Er war für sich und in seiner Weise so fromm wie die Frömmsten." Eine Beschäftigung mit seiner Stellung zur Religion im einzelnen wird dies bestätigen. —

Das früheste Dokument dafür sind seine einleitenden Worte zu der Übersetzung aus Plato und Xenophon. Aber sie sind zu bald von ganz anderen Anschauungen verdrängt, als daß wir in diesem Bekenntnis zur natürlichen Religion mehr als eine Schularbeit sehen dürften. Ein eigner Ton dringt uns zum erstenmal aus den Pempelforter Tagebuchblättern entgegen.[3]) Hier unterscheidet er völlig zwischen der Spekulation und dem Herzensbedürfnis: die Spekulation kenne kein Bedürfnis, wie auch andrerseits im Augenblick der Empfindung sein Herz keiner Spekulation bedürfe. Nur den einen Gottesbeweis gibt er zu, daß wir ohne eine einheitliche, ordnende Ursache nicht auskommen; d. h. also: er postuliert die Gottheit als regulative Idee. Religiöse Zweifel kennt Humboldt also nicht. Ja er bekennt, das Religiöse nur in Augenblicken stärkerer Rührung zu fühlen. Für F. H. Jacobis ganz entgegengesetzte Geistesart mag diese Entdeckung schmerzlich gewesen sein, wie sie noch zwei Jahre später seinem Freunde Grafen Friedr. Leopold v. Stolberg schmerzlich war, der sich auf der Suche nach christlichen Jünglingen befand.

Mit den Bemerkungen des Tagebuchs stimmt der fast gleichzeitige Brief an Henriette Herz völlig überein: wieder bekennt er, Augenblicke zu haben, in denen sein Herz der Religiosität offen sei; ja für die Unsterblichkeit kennt er sogar Gründe.[4]) Freilich gibt er auch die Möglichkeit zu, daß er über Dinge, die „so entfernt von uns liegen", manchmal wohl ein wenig verschieden rede. Bald darauf, in einem ganz Kantischen Briefe an die gleiche Freundin, hebt er mit Wohlgefallen die Möglichkeit hervor, daß die Lücke in der Erkenntnis der Vernunft — das Unbedingte — in dem Gefühl des Herzens seine Ausfüllung finde. „Allein freilich muß dann das Gefühl

[1]) I, 96. [2]) S. 276.
[3]) An Jacobi 94. [4]) An Henriette 112.

ganz sich unsrer bemeistert, muß alle jene kalten Räsonnements von Unnützlichkeit des Dankes und der Bitte — so richtig sie auch sind — erstickt haben." Man sieht, diese Religiosität geht noch nicht sehr tief. Sie ist Augenblicksstimmung, nicht Lebenshaltung. Und was für Augenblicke es sind, in denen er sich religiös gerührt findet, sagt er selbst sogleich in den folgenden Worten: „Solcher Momente schenkt mir immer manche der Anblick hoher Schöne, physischer in der leblosen Natur, und moralischer in den Seelen derer, die ich liebe."[1])

Da nun die Liebe den Zustand höchster ästhetischer Erregung bedeutet, so wird ihm auch die Liebe zur Li bisweilen zur religiösen Stimmung: „Ach! so fromm war ich immer, so bin ich's noch, sonst betete ich zu ungekannten, ersehnten, geahndeten Wesen, jetzt, jetzt ist mein Sehnen, mein Bewundern, mein Anbeten bestimmt, schweift nicht mehr unsicher umher, jetzt bet ich die Urgestalt aller Schönheit an, zu der D e i n Anblick mich hebt."[2]) Und noch deutlicher ein andermal: „Der Gott der Liebe wird verzeihen, wenn ich der Hand der Liebe mit höherem Entzücken meine einzige Seligkeit danke als der seinigen!"[3]) Bei so starkem Gefühl ist es kein Wunder, daß er die Aufklärung, zu der er sich einst bekannte, nun haßt, weil sie auch das w a h r e Gefühl ausrotten will, ebenso wie er es der Kirche vorwirft, daß sie aus den Gefühlen der Liebe Ceremonien gemacht habe; aber noch als Ceremonien sind sie ihm heilig.[4])

Eine strengere theoretische Spiegelung all dieser Gedanken aus der gleichen Zeit bietet der Aufsatz „Über Religion", bei dessen Beurteilung man aber im Auge behalten muß, daß er das Thema mehr ex negativo als um seiner selbst willen behandelt. Es soll gezeigt werden, daß die Religion keinen unmittelbar moralischen Einfluß hat, noch weniger eine unmittelbar politische Bedeutung. Bei den Alten war die Religion ein Teil ihrer Staatsverfassung. Heute ist das anders. Der erste Abschnitt der Abhandlung beschäftigt sich mit der moralisch-ästhetischen Natur des Menschen, im zweiten kommt der Verfasser auf die Religionswahrheiten. Er will sie aber nicht als wirkliche oder vermeintliche Vernunfterkenntnisse behandeln, sondern als Gegenstand unsrer E m p f i n d u n g, unsrer moralischen und eudämonistischen Interessen. Er

[1]) Das. 118 f. [2]) An Li I, 281. [3]) das. S. 294 f.
[4]) Das. S. 225. Über Carolines Religionsmeinungen vgl. außer an Henriette 112: Brautbriefe 35.

löst also noch strenger als Rousseau die Religion von dem Erkennen los und weist ihr in unsrem Herzen ihren Sitz an. Von Kant unterscheidet sich seine Theorie dadurch, daß er nicht nur das Pflichtgefühl als einzige Wurzel religiöser Postulate annimmt. „Alle Religion beruht auf einem Bedürfnis der Seele." Die weitere Ausführung, die noch immer wenig beim Thema bleibt, erinnert in ihrer rein psychologischen Art fast an Feuerbach.[1]) Von unsrer eignen Vollkommenheit und Bildung hängt es ab, welche Vorstellung wir uns von der Gottheit machen. So entstand bei dem schönheitsliebenden Volk der Griechen eine Religion der Kunst. In diesem Zusammenhang verteidigt Humboldt Schillers „Götter Griechenlands", und auch jenes Gedicht, das Goethe den Ruf des Atheisten eintrug, wagt er zu nennen. So sehr aber unsre Religion von unsrer Vollkommenheit abhängt, so wenig ist das umgekehrte Verhältnis notwendig. Der stark intellektuelle Mensch braucht so gut wie keine Religion; der lebhaft empfindende wird sie suchen. Jedenfalls ist die Wirksamkeit der Religion „im strengsten Verstande subjektiv". Und damit lenkt die Abhandlung wieder in die politische Ausgangsfrage ein. Nichts wäre verkehrter, als der Religion zuliebe die Denkfreiheit zu beschränken. Denn damit würde der Quell aller moralischen Bildung, das Innere des Charakters verderbt und eine falsche äußere Autorität aufgerichtet werden. Humboldt beruft sich hier auf Rousseau; er hätte sich mit gleichem Recht auf den protestantischen Geist berufen können. — All diese Ausführungen sind unverändert in die politische Abhandlung von 1792 übergegangen. Charakteristisch ist die hier aufgestellte Forderung, daß keine Prüfung der Religionslehrer stattfinden solle. Denn worin könnte man sie prüfen? In bestimmten Sätzen? Darin besteht die Religion nicht. — Oder ihren Verstand? Dazu ist die Sache zu individuell. Und die Rechtschaffenheit des Charakters kann man nicht prüfen.[2])

In solchen Ansichten finde ich die Duldsamkeit eines hochgebildeten Psychologen, vielleicht auch nachempfindenden Sinn für Naturen wie Jacobi, Forster und Caroline Dacheröden,

[1]) I, 64 f. — S. 67: Jeder Religion liegt „eine Personifizierung, eine Art der Versinnlichung zum Grunde, ein Anthropomorphismus in höherem oder geringerem Grade." S. 66: „Religion ist ganz subjektiv, beruht allein auf der Eigentümlichkeit der Vorstellungsart jedes Menschen."

[2]) I, 184.

aber keine persönliche Religiosität. Humboldt selbst erklärte 1792 das ganze Thema für eine „verrufene, banale Materie". Seine Freunde fanden in ihm viel Himmelstrotz; manches spöttische Wort klingt durch den vertrauten Briefwechsel. In der Tat treten diese Fragen in den nächsten Jahren fast ganz zurück. Zwar rechnet er auch 1793 noch zur Theorie der Bildung des Menschen eine Theorie der Religion und hält die Frage der Erwägung für wert: „Was man durch Religion bewirken könne und müsse."[1]) Zwar redet er in der „Vergleichenden Anthropologie" von dem Wahrheitsgehalt der Religion und von der doppelten Gefahr religiöser Gleichgiltigkeit und eines drückenden Gewissenszwanges.[2]) Aber das sind vereinzelte Äußerungen, und bei der Charakteristik der Griechen weiß er den seltsamen Vorzug zu rühmen, daß bei ihnen die Religion schlechterdings keine Herrschaft über den Glauben und die Gesinnungen ausübte, sondern in Zeremonien bestand, deren eigentlicher Wert nach Humboldt mehr auf politischem und ästhetischem Gebiete lag.[3]) Ästhetisch in der Tat war seine eigne Religiosität, und so lebt sie auch bei ihm — ein schwach glimmender Funke — genau an der Stelle fort, von der aus durch Schleiermacher ihre Wiedergeburt erfolgen sollte.

Bezeichnend ist auch seine Stellung zu Goethes „Bekenntnissen einer schönen Seele". Anfangs interessierte ihn dieses Phänomen als psychologische Leistung, und er fand darin eine Bestätigung seiner Ansicht, daß die Empfindungsweise die Religiosität bestimmt und nicht umgekehrt. Bald aber erschien ihm diese Heilige doch als ein trocknes, ja widriges Gerippe, eine höchst fatale Gestalt.[4]) Ganz genau so abstoßend waren ihm selbst in Rom, das ihn doch sonst religiöser stimmte die kirchlichen Funktionen und die ihm „in den Tod verhaßte Musik".[5])

Trotzdem bemerken wir schon hier eine gewisse Wandlung. Mit der zunehmend metaphysischen Richtung seiner römischen Jahre gewinnt die Religion als solche an Schätzung. Nicht so das Christentum: sein Vorsehungsglaube verkleinert die Gottheit, statt sie zu ehren, und seine Trostgründe sind schwach, da sie dem Schmerze zum Hohne jedes Unglück in ein Gut verwandeln. Um so höher stellt er aber die griechische Religion,

[1]) An Körner 10. [2]) I, 382. [3]) I, 272, 274.
[4]) Leitzmann 115. 230/1. An Goethe S. 14.
[5]) An Goethe 220, vgl. jedoch hierzu 233 (1809) und W. W. X. 73 ff.

der er jetzt eine lange Ausführung widmet.[1]) Und zwar ist es nicht mehr die rein ästhetische Seite, sondern — entsprechend der Wandlung, die auch mit Humboldts Ästhetik vor sich gegangen ist — die metaphysisch-ästhetische Eigenart der griechischen Religion. Sie war durch und durch symbolisch, d. h. sie stellte die übersinnliche Idee immer im Sinnlichen und Anschaulichen dar. Deshalb blieben ihre Götter echte Menschen, nur ins Idealische erhoben. Mit Schelling hebt er die Bedeutung der Schicksalsidee, der Mythen und Mysterien hervor, obwohl er in erster Beziehung heidnischer denkt als Schelling, für den die Vorsehung doch die höhere Stufe bedeutete. Es ist für die innere Wandlung, die in ihm vorgegangen ist, höchst charakteristisch, daß sich gerade an diesen Punkt seine Unterscheidung der klassischen und romantischen Religiosität anknüpft: Die tiefe Kluft, in der das Individuum zur Totalität der Welt steht, löst die griechische Schicksalsidee durch allgemeines Gleichgewicht; der moderne Geist hingegen sondert sich in der Tiefe des Ich vom Universum und rettet sich vor der Verzweiflung nur durch die Idee der Gnade und Versöhnung. Das erste findet seinen symbolischen Ausdruck im Mythus, für den ihm die Romantiker das Verständnis eröffnet hatten, das zweite im Christentum.[2]) Der Charakter der griechischen Religion ist ferner durchaus volkstümlich, während das Christentum trotz seiner entgegengesetzten Tendenz immer zersplitternd gewirkt hat.[3])

Der Mann also, der 1809/10 als Kollege, oder vielmehr als Chef von Nicolovius wirkte, war für sich selbst durchaus nicht Christ. Aber er war, wie Haym richtig gesehen hat, religiös; er hielt die Religion an sich für das Erhabenste des menschlichen Lebens; er entnahm ihr Überzeugung, Gesetz und Hoffnung, aber ihre wirkliche Gestalt war ihm ebenso oft Entartung und Verirrung.[4]) Er hat in den amtlichen Schriften bewiesen, daß er sich in die Volksreligiosität hineinzuversetzen wußte. Was er dort sagt, dürfen wir aber nie und nirgend als vollwertige Selbstbekenntnisse betrachten. Und mit dem kirchlichen Teil seiner Amtsführung waren doch die eigentlich religiösen Geister der Zeit nicht recht zufrieden. Wir werden

[1]) III, 151—157.
[2]) W. W. VII 2, S. 615. Man findet sich hier unwillkürlich daran erinnert, wie später Nietzsche den Mythus der griechischen Religion mit dem Problem der Individuation in Verbindung brachte.
[3]) III, 181. [4]) III, 206. 156.

diese Seite seiner geistigen Konstitution für die Beurteilung des humanistischen Ideales besonders im Auge behalten müssen.[1]) Wie es damals in ihm aussah, hat er selbst in einem Brief an Johanna Motherby auf den schärfsten Ausdruck gebracht, der das Wesen seiner Religiosität mit einem Schlage erhellt: „Ich bin nie religiös gewesen, und bin ganz wie die Andächtigen, weil mich immer etwas Unendliches anzieht, das nie besessen und nie gefaßt werden kann, und weil ich am liebsten und im Grunde ewig in Einer Idee lebe."[2]) —

Was den Unsterblichkeitsglauben betrifft, so stand er ihm in dieser Periode wie in der vorangehenden und folgenden unerschütterlich fest. Er war für ihn nicht nur eine religiöse Gewißheit, sondern zugleich eine moralische und halb metaphysische. Denn wie wir im vorigen Kapitel gesehen haben, konnte er die Einsamkeit der Individuation nur als einen flüchtigen, fast scheinhaften Zustand betrachten. Andrerseits war es ihm undenkbar, daß die geistige Eigentümlichkeit aufhören sollte. Vielmehr war er überzeugt, daß sie sich über das Leben hinaus fortpflanzen würde, und daß der geistig-menschliche Zusammenhang, in dem hier unsre beste Existenz besteht, über den Tod hinaus fortdauern würde, so unbegreiflich uns auch das Wie? dieser Vereinigung wäre[3].) — Die tiefste Bestärkung in dieser Zukunftshoffnung fanden beide Gatten im Tode ihres Knaben Wilhelm. Nie hat Humboldt sich das künftige Leben gleich anthropomorph ausgemalt: „Glaube mir, wie lange wir ihn auch überleben möchten, es werden uns, wenn wir tot sind, nur wenige Tage erscheinen, daß wir von ihm getrennt waren."[4]) Spekulativer denkt er sich an anderen Stellen desselben Briefwechsels diese Vereinigung aus. In Wahrheit ist ja alles geistige Leben nur E i n s. Das einzelne empfindende Wesen ist nur ein einzelner, abgesprungener und heller erglommener Funke des Ganzen. Aber das ist unumstößlich gewiß: „Der Geist, der Gewalt gehabt hat, sich vom Ganzen loszureißen und sich allein zu denken, der bleibt ewig und hört nicht mehr auf, selbständig zu sein; und zwischen ihm und anderen ihm gleichen gibt es keine andere Nähe und Ferne als die innere Verwandtschaft, das Anziehen des Geliebten und das Abstoßen des Gleichgültigen, und auf diesen Grund trägt meine Phantasie mit ungestörter

[1]) W. W. X., 200 ff. etc. Vgl. Gebhardt, W. v. Humboldt als Staatsmann Bd. I, S. 308 ff., 352 ff.
[2]) S. 54. [3]) An Li II, 65 f. (1797). [4]) Das. S. 177.

Sicherheit alle lieblichen Bilder wirklicher Wiedervereinigung auf."[1])

Alle diese Gedanken enthalten die Keime, die eine immer stärkere Religiosität bis zum eigentlichen Christentum in ihm gründen. Schon 1818 bemerken wir in seiner Geschichtsauffassung Begriffe und Töne einer mystisch-religiösen Andacht, die in der Rede von 1821 fortklingen. In London liest er, wie erwähnt, noch einmal die ganze Bibel, wovon seine damaligen Briefe Spuren zeigen.[2]) Er folgt damit der allgemeinen Wandlung in der Zeitstimmung, die immer tiefer religiös wird. Er selbst hat diese Beobachtung in den Briefen ausgedrückt, die wir zum Schluß als Dokumente seiner religiösen Fortentwicklung k u r z heranziehen, in den Briefen an die Freundin. „Wenn ich die Zeiten meiner Kindheit und Jugend mit den jetzigen vergleiche, so herrscht doch jetzt ein mehr religiöser Sinn als damals. .... Hier ist es größtenteils eine Folge der letzten Kriegsjahre gewesen. Doch kann man nicht sagen, und das macht den Gemütern der Menschen desto mehr Ehre, daß das Unglück allein diese Wirkung hervorbrachte. Es hätte gewiß einen höhern Ernst gegeben. Allein die Richtung zu religiösen Gefühlen entstand mehr nach dem gelungenen Erfolg, als Dank für die empfangene Wohltat. Sie wurde zum Teil gleichsam dem Herzen entrissen durch die mit frohem Staunen verknüpfte Überzeugung, daß nur die Vorsehung diese Kraft verleihen, diesen Schutz gewähren konnte."[3])

Man mag einwenden, daß Humboldt gerade in diesen Briefen mehr verständnisvoll auf die Überzeugungen seiner Freundin eingeht, als seine eignen frei entwickelt. Und gewiß war sie die christlichere von beiden Naturen. Daß sie diesen Gegensatz empfanden, geht aus manchen Andeutungen hervor.[4]) Aber wenn Humboldt auch oft zu sagen strebte, was der Freundin gerade wohltätig war, wenn er seine Ansicht des innerlichen Lebens ihrer Vorstellungsweise anpaßte, so kann doch dieser pädagogische Zug nirgends zur inneren Unwahrhaftigkeit geführt haben. Dazu kommt, daß wir mit niemandem, den wir tief v e r s t e h e n, umgehn, ohne allmählich von seiner Denkungsart ergriffen zu werden; was wir anfangs nur nachfühlen, fühlen wir schließlich mit. Und am besten werden die

[1]) Das. 281 f., auch 269. Vgl. hier S. 215.
[2]) An eine Freundin 122 f.
[3]) S. 549 (1833). Vgl. auch die hier S. 78 zitierte Äußerung Carolines.
[4]) Vgl. S. 356, 404, 453.

Zweifel gegen Humboldts christliche Wendung, die seit dem oben bezeichneten Jahre 1825 hervortritt, dadurch widerlegt, daß er sich in allen Stellen des Neuen Testaments wohl bewandert zeigt. Er hat hierüber seine eignen Anschauungen, und er könnte sie nicht haben, wenn er nicht innerlich wirklich daran beteiligt wäre. Seine Äußerungen beweisen eine Kenntnis und Schätzung der Bibel, die sich nicht nur auf Allgemeinheiten erstreckt.[1]) Der Gedanke der Vorsehung, der ihm noch 1806 als geringwertig erschien, gewinnt nun für ihn wahre religiöse Bedeutung.[2]) Je mehr er ihm alles Kleinlich-Menschliche fernhält, um so reiner und erhabener nimmt er den Grundgedanken einer liebenden Sorge um das Los des einzelnen auf. Und zugleich bekennt er: „Nirgends ist diese Vatersorge Gottes für jedes einzelne Glück so schön, so wahrhaft beruhigend ausgedrückt, als im Christentum und im Neuen Testament."[3]) Daß dabei dem alten Kantianer die moralische Grundlage noch immer eine bedeutende Rolle spielt, ist nicht zu verwundern.[4]) Aber von dem alten Standpunkt, nach dem Moral und Religion unabhängig voneinander sind, weicht er nun in der Richtung ab, die uns aus dem Fragment in der Vorrede der Sonette schon bekannt ist: er versteht unter einem sittlichen Gefühl „immer ein durch wahre Frömmigkeit geläutertes".[5]) Der ganze Ton des Briefwechsels, besonders in den letzten Jahren, ist der einer weihevollen Religiosität, einer wahren Herzensfrömmigkeit. Und gerade deshalb ist ihm überspannte Frömmelei in jeder Form zuwider.[6]) Aber er läßt auch Formen der Frömmigkeit gelten, die nicht mit seiner eignen verwandt sind. Hat er doch selbst für F. L. Stolbergs Übertritt zum Katholizismus rechtfertigende Worte: „Solche Dinge gestalten sich eigen in jedem Kopf und Herzen, und es ist einem dritten kaum möglich, die Fäden zu erkennen, an dem sie hängen." Und nicht nur dessen Werke empfiehlt er der Freundin, sondern er macht sie auch auf Bunsen aufmerksam.[7]) Mit besonderer Hochachtung aber spricht er von dem Manne, zu dem sich die Gattin hielt, und der an ihrem Sarge die Grabrede gehalten hat, von F. Schleiermacher.[8]) Was er von ihm sagt, gehört auch objektiv zu dem besten und treffendsten, was man über

[1]) 122 f., 246, 432, 558, 567. [2]) 241, 246, 255/6. [3]) 380.
[4]) 177, 267, 492. [5]) 178 (21. Mai 1825). [6]) 479.
[7]) 439, 432, 436, 547, 565 ff.
[8]) 563. Vgl. an Carol. v. Wolzogen 42. Neue Briefe von Carol. v. Humboldt 150.

den großen Theologen, sein Verhältnis zum Christentum und zur Spekulation äußern konnte. Um aber für seine eigne Geistesrichtung tiefere Einflüsse von ihm zu empfangen, hat er ihn zu spät kennen gelernt.

Und fassen wir alles zusammen, so ist Humboldt zuletzt doch wie alle großen deutschen Geister ein echter Protestant gewesen. Zwischen der überirdischen Bestimmung des Menschen und seinen irdischen Pflichten gab es für ihn keinen Bruch. „Die wahrhaft schöne und edle Stimmung vermeidet diese doppelte Einseitigkeit." — „In diesem Verstande lebt man in dieser Welt für eine andere; denn das Irdische wird bloß zur Hülle des göttlichen Gedankens, er allein ist sein eigentlicher und nicht tief in ihr verborgen liegender, sondern hell und sichtbar aus ihm hervorstrahlender Sinn."[1])

Die volle Lösung aller Geheimnisse aber ist erst der Gewinn des Jenseits. Das Denken Humboldts ordnet sich hier ganz den Grundkonzeptionen des klassischen Idealismus, d. h. seinem von Shaftesbury und Leibniz inaugurierten universalen Entwickelungs- und Erziehungssystem ein. „Die Erde ist ein Prüfungs- und Bildungsort, eine Stufe zu Höherm und Besserm, man muß hier die Kraft gewinnen, das Überirdische zu fassen."[2]) In dieser Schule entfalten wir uns unserem Endziele zu und gelangen schließlich an den Moment, wo es uns unmöglich ist, hier weiter zu gedeihen, wo die Reife zum Tode eintritt. Der Tod selbst ist also nur „eine natürliche Entwicklungsstufe"; Leben und Tod, unabänderlich miteinander zusammenhängend, sind nur Entwickelungen desselben Daseins. Mit dem Tode tritt der Mensch aus den Schranken der bloß materiellen Natur heraus und tritt in die höhere Ordnung der Dinge.[3]) Zwiefaches ist von dieser anderen Welt zu erwarten: Einmal nimmt jeder das Eigenste, was er besitzt, mit hinüber. Das ist Humboldts tiefste Überzeugung, wie er an Caroline v. Wolzogen nach dem Tode der Gattin schreibt: „Es gibt eine geistige Individualität, zu der aber nicht jeder gelangt, und diese, als eigentümliche Geistesgestaltung, ist ewig und unvergänglich. Was sich nicht so zu gestalten vermag, das mag wohl in das allgemeine Naturleben zurückkehren."[4]) Oft und gern hat sich Humboldt ausgemalt, wie er mit der Verstorbenen wieder vereint sein werde; schon im Leben hat ihn dieser Gedanke unablässig begleitet, wenn er aus seinem Arbeitszimmer

[1]) An eine Freundin 572.
[2]) 474. An Caroline v. Wolz. 46.
[3]) 90, 360 f., 443, 492.
[4]) 59 f.

nach der Statue der Hoffnung im Schloßpark hinüberblickte; und es hat ihn die Gewißheit getröstet, wenn jede bestimmte Hoffnung ihm entschwand, daß der Tod sein Schicksal mit dem der Entschlafenen, welches es auch sei, wieder gleich machen werde. In dem herrlichsten seiner Briefe, aus dem man eigentlich nichts Einzelnes zitieren sollte, sagt er von dem Hinscheidenden: „Mit allem Lieben, was ihm vorangegangen ist, tritt er nun, was das seligste und einzig gewisse Gefühl in dem Augenblick ist, wo alles Dunkel und Rätsel ist, in gleiches Los. Sie, die er entbehren mußte, deckt die Erde, ihn wird sie decken; sie kann die Erde nicht gefangen halten, auch ihn wird sie nicht fesseln. Was er Teures zurückläßt, kommt ihm bald nach. Die kleinen Spannen irdischer Zeit verlieren in dem Augenblick, wo für ihn alles Zeitliche zusammensinkt, alles Maß.“[1]) — Aber dieser negative Gedanke wird von dem zweiten, positiven überwogen: es muß gerade deshalb ein Fortleben geben, weil sonst alle Rätsel ungelöst blieben, weil sonst unserm ganzen innern Dasein fehlte, was ihm eigentlich das Siegel seiner Vollendung aufdrückt. In jener höheren Ordnung werden sich alle Zweifel lösen, alle Schwierigkeiten sich ausgleichen, alle früher oft verwirrt und im Widerspruch klingenden Töne sich in e i n e n mächtigen Einklang vereinigen.[2]) —

Es ist eine beachtenswerte Tatsache, daß die Humanitätsidee so über den Zusammenhang der bekannten Welt und der irdischen Individualität hinausweist. Ihr Perfektibilitätsgedanke schließt nicht mit den Grenzen des Hier und Jetzt ab; sondern durch alle stoischen Anwandlungen hindurch regt sich mit alter Kraft der religiöse Glaube an eine Vollendung und Verklärung. In dieser Gewißheit, in dieser „H o f f n u n g“, die doch weit über homerischen Geist hinausging, ist auch er selbst geschieden, im Bewußtsein genossenen Glücks und vollendeter Bahn, und dennoch überzeugt, sein Geschick noch nicht ganz erfüllt zu haben, sondern einer neuen Entwicklungsstufe entgegenzugehen, in der sich ihm für neue geistige Werte eine ungehemmte Entfaltungsmöglichkeit bieten würde. An dieser Hoffnung gemessen ist alle Humanität Vorstufe; und doch ist sie der edelste und reinste Weg des Menschen über sich selbst hinaus, das einzige Übermenschentum im geklärten und gesunden Sinne.

[1]) An Carol. v. Wolzogen 46 ff.
[2]) An eine Freundin 360, 563, 572.

4. Abschnitt.

Die Ästhetik.

1. Kapitel.

Humboldts Stellung zur Kunst und früheste ästhetische Anschauungen.

Humboldt hatte das Bewußtsein, an einem großen Gebäude zu arbeiten; er nannte es: „Die Charakteristik des menschlichen Gemüts in seinen möglichen Anlagen und in den wirklichen Verschiedenheiten, welche die Erfahrung aufzeigt.“ Er bezog aber diese Arbeit auf einen Mittelpunkt, den er sich außerhalb des Gebäudes, gleichsam in freier Höhe über seinem Grundriß schwebend dachte, und dieses Zentrum war „Die Bildung des Menschen“.[1]) Auch wir streben, ihm folgend, von den Grundlinien des Gebäudes aufwärts zu diesem Punkte, und so müssen auch wir den Linien nachgehen, durch die Humboldt beides verbunden hat. Jede dieser Linien aber führt durch das Land der Ästhetik, und zwar nicht nur in dem Sinne einer ästhetischen Erziehung am Objekte der Kunst, sondern auch in dem, daß das Subjekt sich seine Selbstvollendung nur auf ästhetischem Wege geben und den Prozeß seiner Selbstentwicklung nur in ästhetischen Kategorien begreifen kann. Der Vorgang, in dem wir uns die Welt aneignen, ist ein ästhetisches Aufnehmen und wird durch die Kunst unterstützt; der Vorgang, in dem wir uns ein Menschheitsideal bilden, von anschaulicher Fülle und begeisternder Kraft, ist Werk der künstlerischen Einbildung; die Tat endlich, in der wir uns der Verwirklichung dieses Ideals nähern, ist ein Stück ästhetischer Produktion. Alles in eins zusammengefaßt: Die Beziehung der Individualität zum Ideal ist nur ästhetisch zu begreifen.

[1]) II, 117 f.

Wir suchen diese mannigfache ästhetische Bedingtheit der Psychologie und Ethik nunmehr zu entwirren, indem wir uns in halb entwicklungsgeschichtlicher Betrachtung der ästhetischen Hauptschrift Humboldts nähern. Dieses Interesse bestimmt zugleich die Auswahl: Es kommt also weniger auf die Einzelheiten seiner Kunstanschauung an, als auf die grundlegenden Kategorien, in denen er sich die ästhetischen Vorgänge verständlich macht. Und diese Beschränkung hat doch mehr als bloß äußerliche Bedeutung; aus folgenden Gründen: Daß Humboldt keine nennenswerte produktiv-künstlerische Begabung besaß, unterliegt keinem Streite; wohl aber hat man ihm eine unvergleichliche Fähigkeit zum Kunstgenuß nachgesagt: „Er besaß ein universelles ästhetisches Sensorium", urteilt Rudolf Haym.[1]) Man muß sich hüten, diese Behauptung zu übertreiben. Gewiß besaß er einen hochentwickelten Kunstsinn, keineswegs aber die feine Nachempfindungsfähigkeit, die auf die leisesten Andeutungen des Künstlers sofort zu reagieren weiß. Die Herder, Schlegel, ja die ganze Romantik hätten ihn darin weit übertroffen. Er macht nirgends, trotz seiner zahlreichen ästhetischen Schriften, eine Entdeckung an einem Kunstwerk, durch die er ihm gleichsam eine neue Seite abfühlte. Vielmehr geht sein ästhetisches Interesse und seine Anlage nach einer ganz anderen Richtung: er will sich Rechenschaft ablegen über die ästhetische Wirkung, er will dem Kunstwerk eine Theorie abgewinnen und den bloßen Eindruck zum reflektierten Bewußtsein erheben. Dies ist ein rationalistischer Zug, vielleicht ein Rest alter Aufklärungseinflüsse, und zugleich beweist er, daß sein psychologisches Interesse wohl noch größer ist als das rein ästhetische. Er sucht gleichsam die Adern und Bahnen, durch die der ästhetische Genuß pulsiert. Die Gefahren dieser einst gemeinschaftlich durchlebten Epoche haben Schiller wie Humboldt später wohl durchschaut und dann ihr inneres Recht vielleicht zu schroff verleugnet. Aber für eines hat Humboldt einen ausgesprochenen Sinn: für die Sprache der Form, für das spezifisch künstlerische Moment, das die Darstellung aus der bloßen Nachbildung der Wirklichkeit in die Sphäre der Kunst erhebt, und dieser an den Griechen gebildete Sinn läßt ihn das Klassische sofort mit sicherem Blick herauserkennen, bewahrt ihn vor der Einmengung eines bloß stofflichen Interesses in das reine Kunsturteil. Gerade damit aber hängt es vielleicht wieder zusammen, daß er weit mehr Kritiker als Genießer ist.

[1]) S. 215.

Diese Ansicht wird durch manche seiner eignen Äußerungen bestätigt. Er selbst erzählt, daß er sich bis in sein 24. Jahr nie ein ästhetisches Urteil erlaubt habe, — und wirklich findet sich in den Briefen an Henriette Herz kaum ein Exkurs über Kunst —, daß sein Lehrer Engel ihn als ein der Kunst gleichsam verschlossenes Subjekt, als einen bloß trocknen und kalten Kopf behandelt habe.[1]) Durch die Briefe der Brautzeit geht dann freilich ein starker ästhetischer Zug — verständlich als die Sprache eines Liebenden und angeregt durch Carolines lebhaften Kunstsinn. Fast aber scheint es, als halte er noch jetzt die ästhetische Begabung für ein besonderes Vorrecht der Frauen: „Ach! und wen nicht das Schöne als Schönes hinreißt, wer es nicht schön empfängt und schön darstellt — der vermag nicht wahrhaft zu genießen und wahrhaft zu geben! Bei allen wahrhaft großen Weibern ist das so stark.“[2]) Wenig aber ist auch hier von eigentlicher Kunst die Rede. Es gibt Menschen, deren Kunstsinn fast ganz im psychologischen Genuß fremder Wesensart aufgeht. Humboldt mag zu diesen gehört haben. Nach seiner Geistesrichtung, wie wir sie oben geschildert haben, möchte man vermuten, daß die Skulptur ihn zuerst auf ästhetische Erwägungen hingeführt habe. Er selbst aber bezeichnet die Poesie (gemeint ist wohl die griechische) als den Punkt, von dem seine Kunstanschauungen ausgegangen seien, und charakteristisch genug fügt er hinzu, daß er seine Ästhetik „aus Ideen“ gezogen habe.[3]) So glaubt er sich denn auch über Malerei und Bildhauerei kein anderes Urteil anmaßen zu dürfen, als höchstens über die Idee und den Ausdruck: „Niemand kann so gut, als ich, empfinden, daß es ein mächtiger Unterschied ist, ästhetisch und technisch gebildet zu sein. Ich bin schlechterdings aufs höchste das erste.“[4]) In demselben Jahre, in dem uns die Horenaufsätze ein starkes Interesse für alles

[1]) An Körner 102. — Vgl. hier S. 115.

[2]) S. 75 (1790). Diese Stelle erinnert an K. Ph. Moritz, Von der bildenden Nachahmung des Schönen S. 42. „So wie die Liebe die höchste Vollendung unsres empfindenden Wesens ist, so ist die Hervorbringung des Schönen die höchste Vollendung unsrer tätigen Kraft — und die höchste Liebe muß wieder in Hervorbringung, in Zeugung, wo nicht in die süßeste Auflösung des liebenden Wesens hinübergehn.“ Übrigens betrachtet schon M. dies Verhältnis der Bildungskraft zur Empfindungskraft als eine Analogie zu dem von Mann und Weib.

[3]) An Goethe 187.

[4]) An Goethe 86. Das Motiv dieser Äußerung finde ich darin, daß H. Goethes Angriffe auf den Dilettantismus im Kunsturteil, die in den Propyläen und besonders im Diderotaufsatz zu Tage traten, innerlich mit auf sich beziehen mußte.

Plastische zu beweisen scheinen, erklärt er selbst seinen Kunstsinn für wenig geübt.[1]) Wir müssen uns also doch hüten, in die früheste Zeit hineinzudeuten, was erst der römische Aufenthalt entwickelt hat, freilich nur deshalb entwickeln konnte, weil es keimhaft in Humboldts Geist längst angelegt war. Fast aber dürfen wir sagen, er sei von der Ästhetik aus zur Kunst gekommen, ein Weg, der für seine intellektuelle Organisation äußerst charakteristisch ist. Die Kunst und die Einbildungskraft sollten ihm den Ersatz liefern für das, was Kant der Metaphysik und der Vernunft geraubt hatte. Es ist dies derselbe Weg, auf den sich der Königsberger Denker selbst durch die innere Konsequenz der Probleme gedrängt sah. —

Unter den im 7. Bande der Akademieausgabe abgedruckten Paralipomena findet sich ein kleiner Aufsatz „Über den Begriff der Kunst" aus dem März 1785, der offenbar im Anschluß an mündlichen Unterricht ausgearbeitet ist. Leitzmann zweifelt, ob dieser Unterricht von Engel erteilt worden sei, und führt als Hauptgrund dagegen an, daß in dessen Schriften der Name des James Harris nirgends genannt werde. An Harris' Dialog über die Kunst (1744) aber schließt sich der erwähnte Aufsatz an. Ich nehme keinen prinzipiellen Anstand, solange keine andere Persönlichkeit in Frage kommt, auch bei diesem ästhetischen Unterricht an Engel zu denken. Daß Harris im Kreise der Lessing und Mendelssohn bekannt war, ist erwiesen. Auch Engels Grundsätze berühren sich in manchen Punkten mit denen des Engländers. Wenn Humboldt nach der Anleitung des letzteren, — Begriff, Gegenstand, Absicht und Wirkung der Kunst zusammenfassend, — eine umständliche und lange Definition von der Kunst aufstellt, in der ihre Wirkung an erster Stelle steht, wenn er als Arten dieser Wirkung entweder ein *Werk* oder eine *Energie* nennt, so finden sich dazu in Engels Poetik mancherlei Parallelen, die freilich der allgemeinen ästhetischen Denkweise der Zeit angehören. Das Wesen der Poesie erblickt Engel in der Lebhaftigkeit der Ideen; auf dieser Lebhaftigkeit beruht die eigentlich poetische Wirkung. Also auch für ihn liegt in der subjektiven Wirkung der Kunst ihr Wesen. Das ist die subjektivistische Ästhetik, deren Werden Sommer so vorzüglich dargestellt hat. Bezeichnend hierfür ist z. B. Engels Definition des Ideals: „Man wird erst dann die ganze abgezweckte Wirkung erreichen,

[1]) Leitzmann 162.

wenn man nach einem Ideale arbeitet, oder, welches der Begriff eines Ideales ist, wenn man das, was der vorgesetzten Wirkung entspricht, so von allem Fremden absondert, so erhöht und verstärkt, wie die Wirkung am vollständigsten dadurch erreicht werden kann."[1]) Auch sonst lassen sich ästhetische Einflüsse Engels auf Humboldt weithin verfolgen. Bei Engel findet sich schon die Unterscheidung von Handlung und Begebenheit, aus seiner Mimik stammt die Sonderung von malenden und ausdrückenden Gebärden und manche andere Einzelheit, die in späteren Schriften Humboldts auftaucht. Aber sehr tief gehen diese Einflüsse natürlich nicht; überdies vermischen sie sich mit den allgemeinen Anschauungen der Aufklärungsästhetik. Ihre Hauptvertreter Mendelssohn, Sulzer, auch Marcus Herz, lebten ja in Humboldts unmittelbarer Nähe, und es ist wahrscheinlich, daß er auch auf K. Ph. Moritz schon 1789 aufmerksam geworden ist, der der geistvollste Schüler Herders auf diesem Gebiete war.

Denn die eigentlich produktiven Köpfe der damaligen Ästhetik sind doch nicht die an Leibniz anknüpfenden Theoretiker der Empfindungen und Vorstellungen, sondern Herder und sein großer Lehrer Winckelmann. Beide werden von Humboldt zwar so gut wie nirgends genannt; aber gerade dies Schweigen beweist wohl, mit welcher selbstverständlichen Macht sie das Denken der Zeit beherrschten. Beide sind sie von Shaftesburys Naturauffassung durchdrungen, — ohne kräftige Sinnlichkeit und Naturalismus gedeiht keine Kunst — verbinden aber damit neue Momente. Wenn Shaftesbury bereits die platonischen Ideen als teleologische Bildungstriebe in sein System eingegliedert hatte, so ist es Winckelmanns Verdienst, den Unterschied zwischen bloßer Natur und dem Ideal hervorgehoben zu haben. Er unterschied, wie wir in einem früheren Kapitel ausführlicher erörtert haben, zwischen der bloß sinnlichen Schönheit und der idealischen Schönheit. Er verlangte von der Kunst Wahrheit, ja sie sollte sogar „Natur scheinen". Aber damit meinte er keineswegs die geistlose zufällige, sondern eine durch den Geist emporgeläuterte Natur, und eben in diesem Sinne allein galt ihm die Kunst als eine zweite höhere Natur. So wenig er von der ganzen neueren Ästhetik hielt, so stimmte er doch mit ihr in mannigfachen Punkten überein: so in der Annahme eines besonderen ästhetischen Sinnes, der ästhetischen

[1]) Poetik S. 30.

Zeichentheorie und der Lehre von der Einheit in der Mannigfaltigkeit. — Herder, der von vornherein weit metaphysischer dachte, verbindet damit Einflüsse der ausgebreitetsten, internationalen Art. U. a. kennt er auch Harris[1]) und teilt dessen Unterscheidung von Werken und Energien. Mittelpunkt des Wesens der Poesie ist ihm im Ersten Kritischen Wäldchen: „Wirkung auf unsre Seele, Energie".[2]) Psychologisch aber ist er tief vom Sensualismus beeinflußt, und folglich auch von dessen Korrelat auf ästhetischem Gebiet: von der Theorie der willkürlichen und unwillkürlichen Zeichen.[3]) Aus solchen Motiven heraus führt er bis 1778 in wunderbarer Weise das Wesen der Plastik auf den Tastsinn zurück. In der Poesie fordert er eine schöne Sichtbarkeit, die Sinnlich- und Sichtbarmachung der Rede, doch nicht so exklusiv, wie Humboldt später in seiner ästhetischen Hauptschrift das Optische betonte. Denn das Wesen der Poesie war für Herder eben Energie, im Unterschied zu den Werken der Malerei und Bildhauerkunst. Später trat der alte Begriff der Vollkommenheit in den Vordergrund seiner Kunstlehre, und damit verließ er die subjektive Ästhetik, ohne sie doch durch originale metaphysische Anschauungen, wie Schelling oder Schopenhauer, zu bereichern. — Endlich muß natürlich auch Lessing unsrem Ästhetiker früh bekannt geworden sein, wenn sich auch deutliche Spuren davon erst in der Abhandlung über „Hermann und Dorothea" nachweisen lassen.

Versuchen wir nun, die wichtigsten ästhetischen Anschauungen, die Humboldt bereits vor seinem Bekanntwerden mit der Kritik der Urteilskraft besaß, zusammenzufassen, so steht im Vordergrunde die Auffassung der Kunst als eines durchaus Sinnlichen, die nur aus der Baumgartenschen Ästhetik verständlich wird. Diese Anschauung, die ja mindestens eine richtige Teilbeobachtung enthält, beherrscht Humboldt weit über seine erste Periode hinaus. Dabei hat das Sinnliche den bekannten weiteren Sinn, der alle unteren Seelenkräfte mit umfaßt. Noch in der Hauptschrift stellt er das „Gesetz der höchsten Sinnlichkeit" auf. „Dies ist überhaupt ein allgemeines Gesetz aller Kunst und der darstellenden insbesondre".[4]) Die Anlage hierzu fand er von Anfang an bei den Griechen hochentwickelt, während er Goethe gegenüber klagt, daß wir nicht

[1]) Suphan III, 159 f.
[2]) III, 157.
[3]) III, 136, 140.
[4]) W. W. II, 279.

sinnlich genug ausgebildet seien.[1]) In der Schrift über die Grenzen der Staatswirksamkeit wird diese Wichtigkeit der sinnlichen Empfindungen noch so stark betont, daß man von einem Überwiegen über die Kantische Ästhetik, die offenbar noch nicht durchgedrungen ist, reden darf. Es ist jedoch daran zu erinnern, daß die betreffenden Teile der Schrift größtenteils auf älteren Ausarbeitungen beruhen.[2]) Die „energisch wirkenden sinnlichen Empfindungen" und der ästhetisch-ethische Begriff der Energie spielen hier eine ebenso große Rolle, wie bei Dubos, Harris, Herder, Mendelssohn, Sulzer oder Engel. Und dazu stimmt ganz die Auffassung, die Humboldt damals noch vom ästhetischen Genie hat. Der Dichter unterscheidet sich vom Metaphysiker dadurch, daß er mehr sensible Fähigkeit hat, d. h. aber, nach dem dort angewandten Sprachgebrauch, daß in ihm die innere Produktion von sinnlichen Ideen überwiegt, während der Metaphysiker sie von außen empfängt.[3])

Auf dieser Grundlage ruhen die weiteren Anschauungen, die Humboldt mit der Aufklärung teilt: gemeinsam ist den drei hier zu erwähnenden Punkten, daß die subjektive Wirkung des Schönen als ein Mittelzustand, und also als ein Verbindungsglied zwischen zwei disparaten Dingen aufgefaßt wird.

1. Zunächst darf die Fülle der sinnlichen Ideen ein gewisses Maß nicht übersteigen, wenn sie noch ohne störende Verwirrung aufgefaßt werden soll. Es muß also zwar eine reiche Mannigfaltigkeit da sein, aber doch auch Einheit in dieser Mannigfaltigkeit, durch die sie übersehbar wird. So nennt er, ganz wie etwa Sulzer oder Hemsterhuis, das Schöne dasjenige Verhältnis des Mannigfaltigen, „das weder zu einfach ist, um die Seele ganz unbeschäftigt zu lassen, noch zu verwickelt, um sie zu ermüden."[4]) Es muß also das Gesetz in der Verwirrung geahnt werden können. Auch diese ästhetische Bestimmung findet sich bei Humboldt gelegentlich noch später, besonders in Anwendung auf die Metrik.[5])

2. Der ästhetische Zustand gilt ihm schon damals als ein Mittelzustand zwischen dem Sinnlichen und Geistigen. Durch Kultur der sinnlichen Kräfte wird der der geistigen vorgearbeitet. Die ästhetische Ausbildung überbrückt die Kluft zwischen den

[1]) An Goethe 104.
[2]) I, 57, 165—170. — S. 171 f. ist z. T. neue Ausarbeitung.
[3]) Wir haben hierin eine bemerkenswerte Reminiszenz an das Gespräch mit Jacobi vom 1. Novbr. 1788. Man vgl. an Jacobi 93 f. mit W. W. I, 170 f.
[4]) I, 56. [5]) So Leitzmann 79 (1795) und W. W. III, 147 f.

unteren und oberen Seelenkräften oder verwandelt sie in einen allmählichen Übergang.[1]) Diese Anschauungen Mendelssohns oder Sulzers werden ihm ein bleibendes Gut. Noch 1794 schreibt er an Körner: „Bei allen Untersuchungen über Schönheit stelle ich mir dieselbe gern als ein Mittelwesen zwischen den vorstellenden und tierisch empfindenden Kräften vor." „Alles Eigentümliche des Schönheitsgefühls entspringt aus der Verknüpfung der denkenden und empfindenden Kräfte." Es ist daher „eigentlich das, was alle menschliche Kraft erst in Eins verknüpft. Dies ist nun eigentlich der Gesichtspunkt, von dem für mich diese Untersuchungen das meiste Interesse erhalten."[2])

Auf diesem „Verbinden heterogener Gemütskräfte, diesem mittleren Schweben zwischen der Wirklichkeit und der reinen Geistigkeit," beruht der große Gedanke einer Erziehung durch das Ästhetische, den Humboldt bei Sulzer und Mendelssohn vorfand, und der die Grundlage der ganzen Humanitätsidee bildet.[3]) Der Zweck aller Kunst ist „moralisch im höchsten Verstande des Worts", d. h. nicht im niederen Verstande einer lehrhaften Kunst, sondern in dem einer Bereicherung des geistigen Teiles der Seele.[4]) Dieser Übergang „von dem bloß sinnlichen Gefühl durch das ästhetische zu dem moralischen"[5]) ist aber nur dann ganz verständlich, wenn man sich erinnert, daß die Anhänger der Leibniz-Wolffschen Monadenlehre die moralische Vollkommenheit der Seele gerade in ihrer vermehrten Tätigkeit, in ihrer höchsten Vorstellungsaktivität erblickten, und daß sie die verworrene Erkenntnis der Sinne als eine Vorstufe der deutlichen Verstandeserkenntnis betrachteten. Da also beide nur durch einen Gradunterschied getrennt waren, konnte die zweite unmittelbar durch die erste vorbereitet werden. Die Verbindung zwischen dem Sinnlichen und dem Geistigen findet demnach in der Einbildungskraft statt. Diese Vermittlung aber kann noch in einem anderen Sinne gedeutet werden; damit kommen wir auf den dritten Gedanken in Humboldts Ästhetik, der sich schon in dieser Periode andeutet und dann unter dem Einfluß Kants voll entwickelt:

3. Wenn das Sinnliche und Geistige psychologisch so auf eine geheimnisvolle Weise mit einander verschmolzen wird, so ist es möglich, das Sinnliche als ein Zeichen oder Symbol des Geistigen anzusehen, mindestens in dem subjektiven Sinne eines

[1]) I, 63. [2]) An Körner 16 f., 5. Leitzmann, S. 141.
[3]) I, 403. [4]) I, 58. [5]) I, 63.

unvermeidlichen assoziativen Zusammenhanges. So erhalten Sinnenwelt und unsterbliche Uridee einen Mittler: das „ästhetische Gefühl, mit dem uns die Sinnlichkeit Hülle des Geistigen, und das Geistige belebendes Prinzip der Sinnenwelt ist."[1]) Das sind natürlich Platonische Wege, die wir in einem früheren Kapitel bereits verfolgt haben. Eine Stütze erhalten sie durch die ebenfalls mehrfach erwähnte ästhetische Zeichentheorie, die die Tatsache zum Ausdruck bringen will, daß in der Kunst außersinnliche Ideen durch sinnliche Zeichen, erst natürliche, dann willkürliche, dargestellt werden. Aber diese Anschauung gelangte erst zur vollen Entwicklung, als Kant an Stelle der psychologischen Sonderung von oberen und unteren Seelenkräften den großen Weltgegensatz von Natur- und Vernunftreich aufstellte. Damit wird aus der bloßen Zeichentheorie ein universeller ästhetischer Symbolismus, wie ihn die K. d. U. andeutet, auf deren Bedeutung für Humboldt wir nunmehr eingehen müssen. Wir führen damit zugleich die früher angesponnenen Untersuchungen über den Begriff des Symbols bei Humboldt zum Abschluß.

[1]) An Forster, 28. Oktober 1789. Alte W. W. I, 286. W. W. I. 56 ff., 169. Vgl. Jacobi an Goethe 21. Oktober 1774.

2. Kapitel.

Beziehungen zu Kants Ästhetik.

Der Gipfel der Interessen Humboldts für die Ästhetik fällt in den Zeitraum von 1793—1798. Die Schwierigkeit ihrer Darstellung liegt darin, daß seine eigensten Tendenzen in enger Verwebung mit tiefgreifenden Einflüssen fremder Denker zu Tage treten, von denen er zwar meist nur die begriffliche Formulierung für eigne Gedanken entnimmt, deren Beisteuer wir aber doch zum Zweck einer treuen historischen Erkenntnis absondern müssen. Es sind im wesentlichen Kant, Schiller und Goethe, deren ästhetische Arbeit für Humboldt bedeutsam wird. Ehe wir also die Grundgedanken seiner eignen Ästhetik entwickeln, müssen wir mindestens auf die von Kant und Schiller stammenden Begriffe einen Blick werfen. Wiederholungen werden sich bei dem innigen Zusammenhang dieses Gedankengewebes nicht ganz vermeiden lassen.

Wie sich Humboldts Ästhetik vor dem Erscheinen der K. d. U. gestaltet hatte, zeigt uns der Aufsatz „Über Religion" aus dem Jahre 1789, der als Beweis für die Lage der zeitgenössischen Kunsttheorie und ihren Einfluß auf Humboldt dieselbe Bedeutung hat, wie etwa auf Schillers Seite das Gedicht „Die Künstler". Der erwähnte Jugendaufsatz ist in ethischer und erkenntnistheoretischer Beziehung bereits stark Kantisch; die ästhetischen Bestandteile aber lassen sich, wie gezeigt, fast ganz aus der Denkweise der Aufklärung ableiten. Von ihm aus sind diese z. T. auch in die Schrift über die Grenzen der Staatswirksamkeit übergegangen. Daneben aber zeigt sich hier schon die eingehendere Bekanntschaft mit Kants K. d. U., und zwar ist es besonders bezeichnend, daß an Stelle der Platocitate des alten Aufsatzes jetzt Verweisungen auf die K. d. U. ein-

gefügt sind. Der Zusammenhang des Sinnlichen mit dem Geistigen erscheint also jetzt in der Form, wie er für Kant zum Problem wurde, d. h. als Zusammenhang der Erscheinungswelt (Natur) mit der intelligiblen Welt (Vernunft). Erst in diesen Begriffen wird das Wesen der Symbolik zureichend umschrieben.

An diesem Punkte also wurzelte wohl Humboldts Interesse für die K. d. U., über deren ersten Eindruck auf ihn wir leider kein Zeugnis haben. Wenn er aber 1793 an ihr „eine gewisse Flüchtigkeit" zu bemerken glaubte, so beweist das nur, daß er gerade auf diesem Gebiete Kant mit selbständigen Anschauungen gegenüberstand und sich berufen fühlte, ihn gelegentlich zu ergänzen und fortzubilden.

Wollen wir jedoch bestimmen, in welchen Beziehungen Humboldt sich unmittelbar an Kant anlehnt oder aber zu einer Auseinandersetzung mit ihm genötigt wird, so werden wir 5 Punkte zu erörtern haben: nämlich 1. die Frage der subjektiven Ästhetik; 2. den ästhetischen Symbolismus, 3. die ethische Bedeutung der Kunst (ästhetische Erziehung). 4. die formende Funktion der Einbildungskraft. 5. das Wesen des Genies.

1. Es mag uns überraschen, daß das erstgenannte Problem den frühesten Nachfolgern Kants auf dem Gebiete der Ästhetik so brennend erschien. War doch schon von der Aufklärung auf dem Gebiet der Ästhetik längst ein voller Subjektivismus entwickelt und das Wesen der Kunst ganz in ihre subjektive Wirkung verlegt worden. Und auch wir sind heute im allgemeinen dahin erzogen, bei dem irrationalen Phänomen des „ästhetischen Erlebnisses" als einem letzten stehen zu bleiben, das durch keine metaphysische Ausdeutung eigentlich aufgehellt werden kann. Kant aber hatte immer noch mit dem alten Glauben zu kämpfen, daß das Ästhetische eine besondere (verworrene) Art der Erkenntnis sei, also vom Gegenstand aus bestimmt werden könne und objektiver Konstitutionsprinzipien fähig sei. Der produktive Künstler fand nun bei Kant insofern keine rechte Stütze, weil er sich immer nur auf die geheimnisvolle, in Begriffen nicht faßbare Fähigkeit hingewiesen sah, als Natur der Kunst die Regel zu geben; und der Kritiker nicht, weil Kant erklärte, daß das spezifisch Schöne nicht in Begriffe auflösbar sei, und daher ein objektives Prinzip des Geschmacks ablehnte. Geschmack bedeutete für ihn eine gewisse, subjektiv zweckmäßige Stimmung der Erkenntnisvermögen, aus der immer nur einzelne

Reflexionsurteile, nie allgemeine Erkenntnisurteile hervorgingen. Das Großartige dieses Kantischen Verzichts wurde weder von Schiller noch von Körner sogleich erkannt; sie suchten eine objektive Ästhetik und spannen die Fäden zum Metaphysischen fort, die Kant in der Dialektik der K. d. U. nicht ohne kritische Reserve leicht angesponnen hatte. Noch in „Anmut und Würde" klingen die Grundgedanken des nicht zur Ausführung gelangten Kalliasdialogs nach. Später erkannte Schiller deutlich, daß über eine subjektive Ästhetik von Kantischen Voraussetzungen aus nicht hinauszukommen wäre.

In dieses Suchen und Disputieren trat nun Humboldt auch ein, und zwar zuerst in brieflichen Auseinandersetzungen mit Körner.[1]) Seine eigne Stellung läßt sich mit voller Schärfe bestimmen: es handelt sich um einen Vermittelungsversuch, den wohl auch Kant nicht unbedingt abgelehnt hätte, da er ja das scheinbar Objektive des Ästhetischen sachlich und methodisch wiederholt durchaus anerkennt.[2]) Die Exposition (metaphysische Deduktion) der ästhetischen Urteile nach den vier Kategorien in den §§ 1—22 nimmt Humboldt als unwiderleglich an. Das Urteil über das Schöne ist für ihn: a) unabhängig von Interesse und weder mit dem Angenehmen noch mit dem „Reiz" identisch; b) sofern es r e i n ist, unabhängig vom Erkenntnisbegriff; c) Ausdruck einer nicht objektiven, aber subjektiven Zweckmäßigkeit des Gegenstandes, und d) ein notwendiges Urteil.[3]) Ganz Kantisch definiert er einmal: „Schönheit ist das allgemeine, notwendige, reine Wohlgefallen an einem Gegenstand ohne Begriff."[4]) Sein eignes Weiterdenken aber heftet sich unmittelbar an die Formulierung der transscendentalen Deduktion im § 35 der Kritik. Selbstverständlich will er nicht den subjektiven Ausgangspunkt verlassen: „Ich gehe schlechterdings hierin den Kantischen Weg und fange daher nicht von den Gegentänden an, die man schön nennt,

[1]) Über die 1793 mit Schiller geführten Gespräche s. unten S. 338.
[2]) K. d. U. (1. Aufl.), S. 18, 20, 131, 136, 237 f.
[3]) An Körner, S. 23. Beispiele für a): u. a. W. W. I, 356, 359, 362. II, 228, 230, 328.. — Für b): W. W. I, 170. II, 129, 231, 236 f. — Für c) III, 192. Vgl. oben sub 2) H.s Symbolismus. — Für d): W. W. I, 403. Allgemeingiltigkeit faßt H. nicht so streng wie Kant. Vgl. W. W. II, 225.— Über das Problem des Erhabenen hat sich Humboldt nur im Zusammenhang mit der Ethik geäußert. Anfangs folgte er auch hierin ganz Kant (vgl. W. W. I, 170); später hielt er diese Burkesche Unterscheidung für sekundär (vgl. W. W. II, 141).
[4]) W. W. I, 259.

sondern von der Vorstellung der Schönheit, welche durch diese hervorgebracht wird."[1]) Aber über diese bloß subjektive Betrachtungsweise läßt sich hinausgehen: „Es muß, meiner Überzeugung nach, notwendig einen Weg geben von der Bestimmung der Schönheit durch subjektive Merkmale zur Bestimmung derselben durch objektive."[2]) Wenn nämlich das Gefühl der Schönheit dadurch entsteht, daß die Einbildungskraft in ihrer Freiheit mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes übereinstimmt, so müssen sich doch diejenigen Kategorien des Verstandes bestimmen lassen, deren „Regewerdung" der schöne Gegenstand veranlaßt hat. In ihnen besäße man dann gleichsam die objektiven Begleitqualitäten der schönen Eindrücke. Daher formuliert Humboldt nun sein Problem: „Wie muß der Gegenstand beschaffen sein, bei welchem der Geschmack den Ausspruch tun soll, daß jene Übereinstimmung vorhanden ist?"[3]) Und er antwortet: Er muß die Form des Verstandes sinnlich gleichsam an sich tragen. Die Form des Verstandes aber ist ausgeprägt in den Kategorien. Das Schöne ist das Zusammentreffen (Einssein) der Kategorien oder Verstandesform mit der Erscheinung: die unsinnliche Form verwandelt sich voll und ganz in die sinnlich erscheinende Gestalt.

Man sieht: nicht auf eigentliche Vernunftideen, sondern auf die Verstandeskategorien führt Humboldt in diesen ästhetischen Präliminarien das Schöne zurück.[4]) Einen anderen Weg hatte Körner eingeschlagen: er hatte dadurch eine objektive Begründung der Ästhetik erhofft, daß er die Merkmale der als schön bezeichneten Gegenstände zusammenfasste. Aus dieser induktiven Methode hatte sich ihm dann als „Prinzip" der Schönheit ein Zustand des Gleichgewichts ergeben. Dagegen wendet Humboldt, ohne den dogmatisch-objektiven Weg selbst anzugreifen, nur die Frage ein, ob dieser Zustand des Gleichgewichts ausschließlich dem Schönen und nicht auch dem Vollkommenen zukomme.[5]) Dasselbe Bedenken aber hatte Körner gegen Humboldts Theorie aufgeworfen. Er meinte, daß seine Unterscheidung des Charakteristischen (als des associativ an das Unsinnliche Erinnernden) vom Schönen (als der Übereinstimmung von Verstandesform und Erscheinung) dahin führe, das Schöne mit dem Vollkommenen zu verwechseln und einen willkürlichen Sinn in die Erscheinungen der Sinnenwelt zu

[1]) An Körner, S. 21, vgl. S. 30. [2]) Das. S. 23. [3]) Das., S. 24.
[4]) Das., S. 30. Vgl. jedoch S. 17. [5]) Leitzmann, S. 176.

legen.[1]) Davor schützt aber nach Humboldts Auffassung schon die Betonung des Sinnlichen: das Schöne unterscheidet sich prinzipiell vom Vollkommenen dadurch, daß das letztere immer eine unsinnliche Beziehung, das erstere immer eine sinnliche Darstellung in der Erscheinung durch die Einbildungskraft bedeutet.[2])

Nicht mit Unrecht bemerkt Humboldt, daß schließlich der ganze Streitfall auf ein, infolge verschiedener Veranlagung, divergierendes Interesse hinauslaufe: Körner halte sich an die objektive Seite des Schönen, weil ihn die Technik der Kunst interessiere; er selbst an die subjektive, weil, wie in allem, auch hier das psychologische Interesse und der Trieb nach voller Kenntnis des Menschen ihn leite.[3]) Aus diesem Grunde ist er denn auch in seinen späteren Schriften auf dem Boden der subjektiven Ästhetik im Kantischen Sinne stehen geblieben. In seiner Abhandlung über „Hermann und Dorothea" finden sich zahllose Stellen dieses Sinnes.[4]) Hier, wo es sich um die Einteilung der Dichtungsarten aus inneren Prinzipien heraus handelt, empfängt der Grundgedanke noch eine besondere psychologische Wendung: die dichterische Einbildungskraft bearbeitet nur Zustände, die sie in dem Gemüte bereits vorfindet; in ihnen sind also die besonderen Dichtungsarten bereits vorgebildet. Oder richtiger gesagt: sie findet den Zustand nicht vor, sondern erzeugt ihn, aber doch indem sie dem besonderen Aktionsgesetz des Gemütes folgt, mit dem sie ja von Art und Ursprung innigst verwandt ist.[5]) Natürlich kommt es Humboldt auch hier darauf an, zuletzt zu einer objektiven Definition der einzelnen Dichtungsart vorzudringen. Diese jedoch ist, wie er wiederholt betont, nicht erreichbar, ohne daß man ihre spezielle subjektive Wirkung mit aufnimmt.[6])

2. Sobald der subjektive Ausgangspunkt festgestellt ist, kann das ästhetische Problem des Symbolischen nicht mehr auf metaphysisch-transscendentem Wege gelöst werden, sondern es bedarf besonderer Zurüstungen, mit denen Schiller und Humboldt gleich viel Mühe gehabt haben, während diese Frage für Herders Dogmatismus kaum zum Problem wurde. Schon

[1]) An Körner, S. 29. [2]) An Körner, S. 25. W. W. I, 346.
[3]) An Körner, S. 22. 1803 an Goethe, S. 187: „Beide, Technik und Metaphysik müssen freilich zuletzt in eins zusammenfallen."
[4]) W. W. II, 117, 127, 131—133, 137, 151*, 226 f., 237, 241, 245, 251, 283, 318.
[5]) Vgl. W. W. II, S. 237 u. 247 mit 258.
[6]) W. W. II, 133, 226, 241, 252, 318.

Kant empfand ja die hier vorliegende Schwierigkeit. An der Stelle der K. d. U., wo er sich am meisten von der Schulsprache loslöst, bezeichnet er das Schöne allgemein als den Ausdruck ästhetischer Ideen.[1]) Hier erheben sich sogleich die beiden Fragen nach dem Wie? und dem Was? dieses Ausdrucks.

a) Mit der ersten rühren wir an den tiefsinnigsten Punkt des ganzen Problemgebietes. Kant definiert: „Unter einer ästhetischen Idee verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann."[2]) Ihr Gegenstück (Pendant, nicht Gegenteil!) ist die Vernunftidee: „Eine ästhetische Idee kann keine Erkenntnis werden, weil sie eine Anschauung (der Einbildungskraft) ist, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann. Eine Vernunftidee kann nie Erkenntnis werden, weil sie einen Begriff (vom Übersinnlichen) enthält, dem niemals eine Anschauung angemessen gegeben werden kann."[3]) Wenn wir uns den letzten, der K. d. r. V.[4]) entlehnten Satz in seiner Bedeutung entwickeln, so dringen wir damit in die tiefsten Motive der Schiller-Humboldtschen Philosophie ein. Die eigentliche Idee ist undarstellbar, sie ist transscendent, der strengen Erkenntnis verschlossen: kein „Schema" faßt sie, um sie unserer Erfahrung darzubieten. Wie, wenn nun diese Idee symbolisch darstellbar wäre, wenn sie einginge in eine Anschauung der produktiven Einbildungskraft, die zwar in keinen Begriff gefaßt werden kann, aber eine „Welt" (Totalität) des Erlebens rege macht? Denn darin besteht ja — um die Stelle noch einmal zu citieren — „das eigentliche Wesen der Einbildungskraft, noch das Unvorstellbare vorstellen, das Inkompatible zugleich festhalten, das Un-

[1]) K. d. U., S. 204.

[2]) K. d. U., S. 192 ff. In diesem Begriff laufen, wie man sieht, alle wichtigen Linien der vorkantischen Ästhetik zusammen. Das Unausschöpfbare, Totale des ästhetischen Zustandes hatten in der Sprache ihrer Begriffswelt Dubos, Sulzer, Diderot, Hemsterhuis, Winckelmann, Herder, Moritz in gleicher Weise betont. All dies Irrationale deckt Kant mit seinem Begriff der ästhetischen Idee.

[3]) K. d. U., S. 240.

[4]) Über die Rolle, die die symbolisch-anthropomorphe Ideenerkenntnis schon in der theoretischen Philosophie spielt, vgl. K. Oesterreich, Kant und die Metaphysik. 1906. S. 104 ff.

mögliche möglich machen zu wollen".[1]) — Wir sehen hier noch ab von der Frage des „Was?", von der Frage, ob es wirklich die höchsten moralischen „Vernunftideen" sind, die sich in solchen „ästhetischen" Ideen ausprägen, und fragen zunächst nach der bloß formalen Beschaffenheit der letzteren. Eine solche ästhetische Idee stellt immer ein Individuum dar; in und mit diesem Individuum aber das Ideal.[2]) Nicht als bloße Normalidee, die das Typische und Gattungsmäßige des naturhaften Objektes wiedergibt; diese ist „nicht das ganze Urbild der Schönheit"; sondern jene ästhetische Idee erhebt die Natur über sich selbst, wie Winckelmann es zuerst empfunden hatte, sie „idealisiert", indem sie, mit unsern Worten gesagt, gleichsam den unentstellten Zweckgedanken der Natur noch einmal denkt. In beiden Fällen handelt es sich natürlich nicht mehr um das rein ästhetische Urteil im abstraktesten Sinne, sondern um die von Begriffen bereits beeinflußte, sog. anhängende Schönheit. Diesen ganzen Gedankengang eignet sich Humboldt unverkürzt an. Die Beschränkung auf die Verstandesform, die uns in der Korrespondenz mit Körner entgegentrat, fällt definitiv zugunsten der Vernunftidee dahin.[3]) Die Vernunft leiht ihren Ideen Symbole von der Phantasie.[4]) Besonders der zweite Horenaufsatz beruht auf dem Winckelmannschen Gedanken, daß es gerade dem griechischen Künstler gelang, „das Ideal selbst zu einem Individuum zu machen."[5]) Die produktive Einbildungskraft erhebt sich über die bloße Erfahrung und ihre Erkenntnisfunktion in ein idealisches Gebiet; sie ist es,

[1]) Leitzmann, 142.

[2]) K. d. U., S. 54 f. „Ideal bedeutet die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens". Humboldt, W. W. II, 138: „Wir nennen ein Ideal die Darstellung einer Idee in einem Individuum."

[3]) E. Kühnemann, Kants und Schillers Begründung der Ästhetik, S. 48 hat mit Recht darauf hingewiesen, daß dieses Schwanken zwischen der Verstandeskategorie und der Vernunftidee als dem in der Darstellung Symbolisierten bei Kant selbst vorliegt, aber zu gunsten der letzteren zu entscheiden ist. — Deshalb muß ich mich entschieden gegen die Behauptung O. Harnacks, Die klassische Ästhetik der Deutschen, S. 145 f. wenden, daß Humboldt eine Erhöhung der Natur durch den Künstler abgewiesen habe. Er hat vielmehr den Begriff des „Idealisierens" ganz so in den Vordergrund gestellt und so weit gefaßt, wie Winckelmann und Kant, freilich ohne Abzug an der poetischen Wahrheit und sinnlichen Klarheit. Die Behandlung Humboldts in Harnacks verdienstlichem Werke bedürfte heute überhaupt der Revision. Vgl. besonders W. W. I, S. 405: Die selbsttätige Einbildungskraft erhält ihr Produkt „durchaus individuell und doch ganz und gar idealisch, gleichsam in der Mitte zwischen der Natur und der Idee schwebend." Auch W. W. I, 341. II,129 f. u. III, 146.

[4]) W. W. 1, 295. [5]) W. W. I, 336.

die „allen zufälligen Überfluß und alle zufällige Schranken von ihrem Gegenstand absondert und das Unendliche der Vernunft in ebenso bestimmte Formen einkleidet, als sonst nur die zufällige und beschränkte Geburt der Zeit, das wirkliche Individuum, zeigt". So spiegelt sich dann in der Natur der Charakter reiner, idealischer Menschheit überhaupt. Und dasselbe ist es, was ihn später an „Hermann und Dorothea" so unendlich anzieht, daß es dem Dichter gelungen ist, „durch ein Individuum einer Idee Genüge zu leisten".[1]) So „hebt er die Natur aus den Schranken der Wirklichkeit empor und führt sie in das Land der Ideen hinüber, schafft er seine Individuen in Ideale um".[2]) Der Stoff des ganzen Gedichtes scheint ihm nichts anderes als die fortschreitende Veredlung unseres Geschlechts, diese nun aber, echt künstlerisch, „dargestellt in einer einzelnen Begebenheit".[3])

Hier also erscheint die Kunst als Mittlerin des Unendlichen und Endlichen, wie überhaupt die von R. Sommer treffend hervorgehobene Dualität der ästhetischen Begriffswelt jedesmal in einer höheren, eben künstlerischen Synthese verklingt. Ihre Funktion ist es, das allgemeine Gesetz in einem einzelnen Fall gleichsam sinnlich darzustellen, an ihm die Totalität einer Welt rege zu machen, oder, nach der alten ästhetischen Formel, Einheit in der Mannigfaltigkeit zu zeigen.[4]) Sie zeigt dies alles aber nach Kants Forderung so, daß sie trotz ihrer Regelhaftigkeit doch freie Natur scheint. Dieser Forderung schloß sich Humboldt damals ganz ebenso wie Schiller an. Nur betonte er, daß in der Kunst manches bereits unwahrscheinlich wirkt, was in der Natur durchaus möglich ist. Schon darin liegt die Erkenntnis, daß die Kunst als gedankliche Schöpfung doch niemals Natur sein kann. Wie also Schiller schließlich vom Schein verlangt, daß er aufrichtig sei (vgl. Wallensteinprolog), und die leidige Illusionstheorie verwirft (Vorrede zur Braut von Messina), so kommt auch Humboldt zu der Ansicht, daß die Kunst durchaus höher ist als die Natur, daß sie mehr als Naturnachahmung ist, eine Ansicht, die schon ganz im Sinne

[1]) W. W. II, 125. [2]) W. W. II, 132.

[3]) W. W. II, 278. Rickert hat in seiner logischen Theorie die Tatsache zu wenig berücksichtigt, daß die Immanenz des Allgemeinen im Individuellen, auch auf dem Gebiete der Erkenntnis, immer nur ästhetisch faßbar wird.

[4]) Vgl. Leitzmann, S. 79 und durchgehends. Es sei hier wieder auf Sulzer (z. B. Vermischte Schriften I, S. 23 ff.), Hemsterhuis, u. a. verwiesen, die diesen subjektiven Vollkommenheitsbegriff (cf. Sommer) in der Fortbildung Baumgartenscher Lehren vertreten.

Winckelmanns lag, aber in Goethes und Schellings Ästhetik zum Prinzip erhoben wird.[1])

Der Übergang vom Individuellen zum Idealen aber blieb ihm für alle Zeiten ein universales, ja das Problem. Später begegnete es ihm wieder in der Aufgabe des Geschichtschreibers, die Reinheit der Idee mit der Individualität der Wirklichkeit zu verbinden. Es blieb ihm das Wesen der Kunst auf allen ihren Gebieten, „die Wirklichkeit, so rein und so treu als möglich, zum Symbol der Unendlichkeit zu machen". Denn „die Einfachheit der Idee läßt sich, ähnlich einem vielseitig geschliffenen Spiegel, einmal nur in der Vielfachheit der Erscheinungen erkennen". Doch wir greifen damit der späteren Periode vor.

b) Wenn nun aber auch die konkrete künstlerische Darstellung eine Fülle von Ideen in uns anspielt, so bleibt immer noch die Frage, welche Ideen in dem Schönen symbolisiert sind und ob sie zu den eigentlichen Vernunftideen, speziell zu dem Sittlichen, in notwendiger innerer Beziehung stehen. Diese Frage ist eigentlich nur durch einen Sprung ins Metaphysische zu lösen. Deshalb behandelt sie Kant mit besonderer Vorsicht. Gerade wegen dieser ernsten und tiefen Beziehung zum Metaphysischen will er in der Analytik der K. d. U. nur dem Naturschönen den Wert zugestehen, Symbol des Sittlich-Guten zu sein, nicht dem Spiele der Kunst. In der Dialektik weist er (auch für die Kunstschönheit) schon entschiedener auf das „übersinnliche Substrat" hin, das den Erscheinungen in uns und um uns zugrunde liegt. In ihm muß die Ursache jener seltsamen, durch bestimmte Begriffe nicht zu erklärenden Zusammenstimmung des schönen Gegenstandes mit unsern subjektiven Vermögen liegen. Aber vom Übersinnlichen haben wir keinen Begriff, können also aus ihm auch nichts erklären. Deshalb bleibt nun Kant, soweit es geht, bei subjektiven Erwägungen stehen und sucht aus der Analogie, die zwischen dem formalen Charakter des ästhetischen und des ethischen Urteils besteht, einen Hinweis auf die Gleichartigkeit ihrer metaphysischen Wurzel zu gewinnen. Jene von den ästhetischen Ideen erweckten Nebengedanken rufen assoziativ in uns die sittlichen Ideen wach. Deshalb können die einen als Symbole der anderen gelten.

[1]) Die erste Auffassung bewiesen durch: I, 306 f. 361. 363. Den Übergang bezeichnen: Leitzmann 283, an Goethe 63. 100. 101. Den letzten Standpunkt: III, 143. 146. 195. Leitzmann, 310.

Für Humboldt steht dies alles, wie wir wissen, metaphysisch fest. Nicht umsonst ist er durch die Schule Platos gegangen. Schon in den frühesten Aufsätzen ist ihm das Sinnliche überhaupt ein Zeichen des Geistigen. Die Schönheit ist nur ein Spezialfall dieser universalen Symbolik. Deshalb verwendet er, ganz wie Herder, Mendelssohn und Schiller (Anmut und Würde), viel Mühe darauf, das bloß Charakteristische vom Schönen zu unterscheiden. Das Charakteristische ist „Ausdruck" (im Hintergrund liegt die alte ästhetische Zeichentheorie); aber es drückt immer nur einzelne unsinnliche Züge aus oder erinnert an sie durch irgend welche Gedankenverbindungen.[1]) Die Schönheit aber ist etwas T o t a l e s: in ihr haben die beiden Naturen des Sinnlichen und Unsinnlichen sich völlig durchdrungen: „der in der Sinnenwelt erscheinende Gegenstand hat die unsinnliche Form angenommen".[2]) Noch schwankt Humboldt zwischen Verstandesform und Vernunftidee, findet aber doch schon das Wesentliche der Schönheit darin, daß sie „eine moralische, d. i. unsinnliche Idee" sinnlich darstellt.[3]) Freilich hält er sich vor, daß wir die gemeinschaftliche, dem Sinnlichen und Unsinnlichen zugrunde liegende Natur nicht kennen; dennoch finden wir ihn nur ganz früh auf Kants ebenso vorsichtigem als künstlichem Wege.[4]) Bald weiß er die Chiffreschrift der Natur wohl zu deuten. Er verweilt mit Interesse bei der Stelle der K. d. U., an der Kant, von plötzlicher Phantasieregung ergriffen, zu der Idee einer moralischen Farbensymbolik fortschreitet.[5]) Gewiß hatten die nicht ganz unrecht, die die Horenaufsätze „transscendent" nahmen.[6]) Denn nicht nur das psychologische Interesse hat sie geboren, sondern eine ganz bestimmte Metaphysik. Seine Philosophie ist ein universaler Symbolismus. Aber dies ist nun das Wesentliche: auch ihm gipfelt dieser Symbolismus in dem alten (Platonisch-Winckelmannschen) Dogma, daß die Form, die sich sinnlich als Schönheit darstellt, identisch ist mit der Form, die das höchste Ethische besitzt.

---

[1]) W. W. I, S. 363, besonders S. 364. An Körner 28 f. „Der redendste Beweis, daß wir so gut als keine Kunst mehr besitzen, ist eben das, daß unsre Künstler so viel mehr dem Charakteristischen als dem Schönen nachstreben."

[2]) An Körner, S. 25. [3]) Das., S. 17. 24. 26. 30. [4]) W. W. I, 170.

[5]) W. W. I, 171. Kant rechnet die Farbe sonst zum Reiz. Anders Humboldt W. W. II, 149. 167. 220 f. Vgl. Leitzmann, S. 21. An eine Freundin, S. 427.

[6]) An Körner, S. 41.

3. So ist nun eine metaphysische Verbindung zwischen dem Schönen und dem Sittlichen hergestellt, insofern das Sinnliche als Ausdruck (Zeichen) des Geistigen gedeutet wird. Hieran knüpft sich die bereits erwähnte zweite Möglichkeit einer ethischen Erziehung durch die Kunst; denn durch sie werden uns ja sittliche Ideale in sinnlichen Symbolen dargestellt.

Wie verhielt sich Kant dieser ganzen Ideenrichtung gegenüber? Die K. d. U. läßt dreierlei Ansichten über die seelische Funktion und Bedeutung des Ästhetischen unterscheiden (eine übrigens für Kants Problemstellung ziemlich sekundäre Angelegenheit). Die erste Ansicht liegt der Leibnizschen Monadenlehre und der Baumgartenschen Ästhetik am nächsten, wie ja denn überhaupt, obwohl Kant die Selbständigkeit des ästhetischen Gefühls voll herausarbeitet und der Irrationalität des Gefühls dabei alle Rechte gönnt, die eigentliche Deduktion das Schönheitsgefühl wieder für eine Art verworrener (nicht begrifflich gewordener) Erkenntnis erklärt. Daher findet sich am häufigsten der alte Gedanke, daß durch das Ästhetische eine Belebung unserer gesamten Erkenntniskräfte bewirkt werde.[1]) — Der zweite Ideengang jedoch faßt die Bedeutung des Schönen universaler, indem er sie nach dem Vorgange des Aristoteles, Epikur und Burke und in einer für den kritischen Philosophen recht kühnen Weise auf das psychophysische Ganze unserer Konstitution ausdehnt. Jede Art von Vergnügen bewirkt ein Gefühl der Beförderung des gesamten Lebens im Menschen. So befördert nun auch das ästhetische Spiel der Empfindungen das Gefühl der Gesundheit und das ganze Lebensgeschäft im Körper.[2]) Von dieser allseitigen Befruchtung kann das Moralische natürlich nicht ausgeschlossen sein. In der Tat läßt Kant auch diese dritte Wendung gelten. Wenn die schönen Künste garnicht mit moralischen Ideen in Verbindung gebracht werden — das hatte Sulzer bis zum Überdruß wiederholt — so dienen sie bloß zur Zerstreuung.[3]) Wenn aber Geschmack und Vernunft zusammenwirken, so gewinnt das gesamte Vermögen der Vorstellungskraft. Auf Grund seines Zusammenhangs mit dem übersinnlichen Substrat, in dem wir unsern letzten Zweck zu suchen haben, steht das ästhetische Vermögen natürlich in Beziehung zu dem Ethischen.[4]) Denn in

[1]) K. d. U., S. 198. 206. 214 f. (Geisteskultur.) 220 f. (Urbanität der oberen Erkenntniskräfte.)
[2]) 222 ff. [3]) K. d. U., S. 214. [4]) 242.

diesem Intelligiblen müssen wir uns das theoretische Vermögen mit dem praktischen — freilich auf unbekannte Art — zur Einheit verbunden denken.[1]) Insofern also gibt Kant zu: „Der Geschmack macht gleichsam den Übergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse ohne einen gewaltsamen Sprung möglich."[2]) Aber dieser Satz ist auch der äußerste, zu dem er vorschreitet. Von einer eigentlichen Unterstützung des Ethischen durch das Ästhetische will er nichts wissen. „Geschmack in seiner Aufführung zeigen, ist etwas ganz anderes, als seine moralische Denkungsart äußern."[3]) Soll das Moralische überhaupt ästhetisch beurteilt werden, so hat man die Kategorie des Erhabenen, nicht die des Schönen anzuwenden, „weil die menschliche Natur nicht so von selbst, sondern nur durch Gewalt, welche die Vernunft der Sinnlichkeit antut, mit jenem Guten zusammenstimmt.[4])" Hier zeigt sich die Grundverschiedenheit im ethischen Erleben Kants und Schiller-Humboldts. Schon alle rhetorische Moral ist Kant zuwider, weil sie die Pflicht herabwürdigt und die subjektiven Maximen und Gesinnungen verdirbt."[5]) Ganz in Gegensatz zu Humboldt erklärt er den Geschmack für „minder edel" als die moralische Achtung des Gesetzes, und so kann natürlich auch von ästhetischer Erziehung zur Sittlichkeit nicht die Rede sein: im Gegenteil, er kehrt das Verhältnis um und bezeichnet die Entwickelung sittlicher Ideen und die Kultur des moralischen Gefühls als die „wahre Propädeutik zur Gründung des Geschmacks".[6])

Wenn Kant aber auch auf umgekehrtem Wege dazu gelangt, so ist das Resultat doch trotz aller Vorsicht in der Ausdrucksweise das Zugeständnis, daß ein metaphysischer Zusammenhang zwischen dem Ethischen und dem Naturschönen vermutet werden darf: Wir dürfen hoffen, daß der Naturzusammenhang nicht gleichgiltig gegen die Ideale unsres Innersten ist. Kantischer kann diese Zuversicht nicht ausgedrückt werden als in der Wendung: „Da es die Vernunft auch interessiert, daß die Ideen (für die sie im moralischen Gefühle ein unmittelbares Interesse bewirkt) auch objektive Realität haben, d. i. daß die Natur wenigstens eine Spur zeige oder einen Wink gebe, sie enthalte in sich irgend einen Grund, eine gesetzmäßige Übereinstimmung ihrer Produkte mit unserem

[1]) 258 f. [2]) 260. [3]) S. 16. [4]) 120 f. [5]) 216.
[6]) 228. 263 f. Über die ähnliche Wendung Humboldts im Alter vgl. hier S. 414.

von allem Interesse unabhängigen Wohlgefallen .... anzunehmen, so muß die Vernunft an jeder Äußerung der Natur von einer dieser ähnlichen Übereinstimmung ein Interesse nehmen."[1]) Es liegt im ganzen Lebensgefühl Humboldts begründet, wenn er hier weit über Kant hinausgeht. Für Humboldt ist die Ästhetik eine unmittelbare Vorstufe zur Theorie der Bildung des inneren Menschen. Und zwar kann nun die Kunst in einem doppelten Sinne erziehlich wirken: einmal dadurch, daß sie nach der alten Aufklärungslehre unsre seelische Aktivität erhöht, alle ruhenden Kräfte in uns in Bewegung setzt und uns so in dem Sinne ausweitet, wie es das Streben nach Universalität fordert. Zugleich verknüpft sie dann, da sie sich nie an eine einzelne Seelenkraft des Menschen wendet, alle seine Vermögen zu einer Einheit und Totalität, welch letztere nach Humboldts Überzeugung der objektiven Kunstform unmittelbar korrespondiert. Aber noch in einer zweiten Beziehung wirkt die Kunst moralisch: denn sie ist es, die das Ideal als gegenwärtig darstellt, das Unvorstellbare gleichsam in unsre Region herabführt.[2]) Durch solche symbolische Verwirklichung der Ideale zeigt sie uns große Gegenstände, ja unsre letzten Ziele überhaupt, die uns in keiner andern Form faßlich gemacht werden können. Dies alles zusammengenommen rechtfertigt den großen Grundgedanken, der aus der Theorie der ästhetischen Erziehung erwächst, „daß die Kunst nicht zu den mechanischen und untergeordneten Geschäften gehört, durch die wir uns zu unsrer eigentlichen Bestimmung bloß vorbereiten, sondern zu den höchsten und erhabensten, durch die wir sie selbst unmittelbar erfüllen".[3])

4. Um das Wesen dieser ethischen Wirkung der Kunst ganz zu verstehen, müssen wir noch einmal zurückgreifen auf die Art, wie Kant das Wesen der Kunst selbst und des Kunsturteils überhaupt bestimmt. Bekanntlich lokalisiert er das Ästhetische in der Einbildungskraft und sieht das

[1]) 169.

[2]) II, 158 f.: „Überall, wo im Menschen widersprechende Eigenschaften zu etwas Neuem verknüpft werden, da ist er gewiß, in seiner höchsten Natur zu erscheinen. Denn diese Eigenschaften widersprechen sich schlechterdings so lange, als seine innere Geistesstimmung der wirklichen Welt um ihn her gleicht, und es gibt kein anderes Mittel, sie zu vereinigen, als wenn man ihn aus dieser Beschränktheit hinweg in ein unendliches Feld versetzt, ihn an der Hand der Philosophie in die Region der Ideen hinüberführt oder auf den Flügeln der Poesie zu Idealen erhebt."

[3]) II, 129. vgl. S. 140. 142. 210. 271.

Wesen der ästhetischen Wirkung darin, daß die Freiheit der Einbildungskraft mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes in ihr übereinstimmt, nicht so, daß eine einzelne Anschauung unter einen einzelnen Verstandesbegriff subsumiert wird, sondern so, daß beide Vermögen als Ganze miteinander harmonieren.[1]) Diese etwas mystische Bestimmung nimmt Humboldt auf; er nimmt sie sogar mit ihrer ganzen Unvollständigkeit auf; denn nach Kants eigner letzter Absicht handelt es sich doch weniger um die Darstellung einer Verstandesgesetzmäßigkeit, als um die Darstellung von Vernunftideen.[2]) Wichtiger aber ist es, daß die Einbildungskraft als ein Vermögen angesehen wird, überhaupt so verschiedene Zustände wie freies Spiel und Verstandes- oder Vernunft-Gesetzmäßigkeit zu verschmelzen. Sie stellt sich nun der weiteren ästhetischen Analyse als der Topus für die Vermittlung von Gegensätzen überhaupt dar; denn mit leichter Nüancierung können an Stelle des genannten die beiden weiteren Paare:

Stoff und Form

Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit

treten. Das Wesen der Ästhetischen ist allemal die Herstellung des Gleichgewichts zwischen beiden Momenten. Alle diese Gedanken übernimmt Humboldt unverändert. Und wenn das Gegensatzpaar Form und Stoff auf verwandte erkenntnistheoretische Verhältnisse zurückweist, so deutet das andere: Freiheit und Gesetzmäßigkeit unmittelbar eine ethische Analogie an: „Wie in der Menschheit sich die Naturnotwendigkeit mit der Freiheit gattet, so sehen wir in der Schönheit die Materie mit der Form gepaart.“[3]) Obwohl aber die Harmonie beider Momente das Wesen der Kunst ausmacht, so liegt das Schwergewicht der ästhetischen Schätzung bei den Klassikern doch auf der Seite der Gesetzmäßigkeit, der Selbsttätigkeit, der F o r m. Aus ihr, nicht aus dem Stoff soll die eigentliche ästhetische Wirkung entspringen.[4]) Hier begegnet uns dann wieder die eigenartige Zweideutigkeit des Begriffes Form. Gewiß ist unter ihm der ganze Anteil des Verstandes, der Vernunft und des Ideellen überhaupt zu verstehen. Unmöglich aber kann, wenn der reine Dichtergeist auf diesem Sinn für die Form beruhen soll, das Wesen der Form sich in diesen vorwiegend

[1]) § 35. 40 Ende.
[2]) Haym, 156. An Wolf, 155. An Goethe 61 f. [3]) I, 351.
[4]) Leitzmann, 106. 118. 141. An Jacobi, 69. An Körner, 24. 62. 82.*

intellektuellen Geistesäußerungen erschöpfen. Vielmehr muß in ihr das eigentliche Lebensprinzip des Geistes überhaupt zu Tage treten, das immer nur geahnt und erlebt, nie a priori auf konstitutive Maximen gebracht werden kann.[1])

Form bedeutet also, wie Sommer und Kühnemann mit Recht hervorgehoben haben, keineswegs Inhaltlosigkeit, sondern ein geistiges, lebendiges Vernunftprinzip, das aus den Tiefen unseres einheitlichen Bewußtseins entspringt und mehr als eine bloße Ordnungskategorie darstellt. Gerade dies „Mehr" aber ist das Geheimnisvoll-Unfaßbare, das Unumschreibbare. Bei aller begrifflichen Schärfe, die den kritischen Philosophen auszeichnet, bleibt daher dem Formbegriff all das Mystisch-Weihevolle, das den höchsten Tatsachen unseres Lebens eigen ist. Ein kräftiger Griff in die Metaphysik, wie Schelling ihn tat, ein großer produktiver Wurf, wie er Goethe und Schiller gelang, sind besser geeignet, dies Formerlebnis aufzuhellen, als seine Umschreibung mit den immer unzulänglichen Begriffen der abstrakten ästhetischen Analyse. Humboldt hat dies später eingesehen. Damals folgte er dem Wege Kants, der schließlich auch nicht darüber hinauskam, mit s e i n e n Kategorien auszudrücken, was man vor ihm als „Einheit in der Vielheit" oder subjektiver als „Zusammenfaßbarkeit" bezeichnet hatte. Denn diese Bindung eines vielgegliederten Stoffes zur F o r m ist und bleibt das Charakteristische an dem künstlerischen Vorgang. In immer neuer Formulierung sucht sich Humboldt dies Zusammenfallen von Erscheinung und Verstandesform, besser Vernunftidee klar zu machen. Die Gesetzmäßigkeit der Form muß die Herrschaft über die Freiheit des Stoffes gewinnen.[2]) „Alle Schönheit beruht auf einer f r e i e n V e r b i n d u n g der Form mit dem Stoff".[3]) Doch muß diese Gesetzmäßigkeit ganz als die natürlichste Freiheit erscheinen, wie es ja auch Kant gefordert hatte.[4]) Das Mythologische dieser Wendungen ist nicht zufällig: besteht doch eben alle Formgebung der Kunst darin, daß das eigentümlich-

[1]) Eine ähnliche Zweideutigkeit der Terminologie liegt bei dem Begriff der „Freiheit" vor. Wenn Kant von dem f r e i e n Spiel der E i n b i l d u n g s k r a f t redet und es zu der Gesetzmäßigkeit des Verstandes und der Vernunft in Gegensatz stellt, so meint er offenbar z u n ä c h s t eine ganz andere Freiheit als die, die ja gerade durch ihn zum eigentlichen Wesen der V e r n u n f t erhoben worden ist. Vgl. jedoch hier S. 340 f.

[2]) W. W. I, 168 f. 336. 351. [3]) W. W. I, 354. 359 ff.

[4]) K. d. U., S. 69, bes. § 45. An Körner, S. 29. 39. 82. Leitzmann, 106. 118. 142 etc. An Goethe, S. 17 etc. An Wolf, S. 149 f.

menschliche Lebensprinzip dem leblosen Stoff eingebildet wird. In ihrem Wesen und Ursprung aus den Tiefen des menschlichen Geistes selbst aber bleibt diese Form ewig unergründet: nur in den konkreten Gegenbildern des Organismus, des Kunstwerkes, der Persönlichkeit erfaßt sie sich selbst. Deshalb der ewige Drang nach dieser Projektion. Und wenn Humboldt die Kunst zurückführt auf die Fähigkeit, die Einbildungskraft nach Gesetzen produktiv zu machen und rein aus dem Geiste solcher Gesetze heraus das Wirkliche in ein Bild zu verwandeln, so bleibt das eigentlich Ästhetische dieser Gesetze[1]) völlig unerklärt: sie haben ihren Ort zwischen Wirklichkeit und Idee: gerade deshalb aber können sie nur am konkreten Kunstwerk erlebt werden; gerade deshalb weisen sie auf ein originales Vermögen der Regelgebung zurück, das wiederum unerklärt bleibt. Dies war ja Kants grandioser Gedanke: die Gesetze des Genies und die Gesetze der Kunst können nicht in Begriffen formuliert werden: nur eine Analyse ex post am Kunstwerk selbst kann sich ihnen nähern.

5. Die Auffassung Kants vom Genie ist nichts als eine spezielle Anwendung seiner Kunsttheorie: der Gegensatz von Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit muß dazu dienen, das Wesen des Genialen zu umschreiben.[2]) Das Genie ist ein Vermögen der Regelgebung und, insofern es sein Schaffen nicht auf Begriffe zu bringen vermag, sondern unbewußt verfährt, so gibt es „als Natur" seine Regeln, die erst nachträglich vom Produkt abstrahiert werden können. Diese Kategorien setzt nun auch Humboldt für die Aufklärungsformeln ein, über die er sich früher mit Jacobi verständigt hatte. Als er Schillers Genie einer eingehenden Analyse unterwirft, findet er den Unterschied zwischen der Geistesart des Metaphysikers und des Dichters darin, daß in der Philosophie mehr Notwendigkeit des Ideals, in der Poesie mehr Natur und Wesen (im Gegensatz zu der bloßen Form, dem System) herrsche. Schlesier hat mit Recht hervorgehoben, daß Humboldt damals noch durch durch seinen Verkehr mit Schiller geneigt war, die dichterische Bedeutung des ersten Moments zu überschätzen. Später aber, als Goethe sein Dichterideal wurde, forderte er von dem Genie entschieden dasselbe Gleichgewicht von Selbsttätigkeit und

[1]) An Wolf, S. 155.

[2]) Eine, allerdings ziemlich einseitige, Darstellung des historischen Zusammenhanges, dem sich Kant hier eingliedert, gibt O. Schlapp, Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kr. d. U.

Empfänglichkeit, wie er von der Kunst Gleichgewicht zwischen Ideal und Natur (Individualität) verlangte. Kant aber war nicht der erste, der das Kunstschaffen auf diese beiden gegensätzlichen Kategorien zurückführte. Vielleicht war die geistvolle kleine Schrift von K. Ph. Moritz „Über die bildende Nachahmung des Schönen", die so viele andere Sätze der Kantischen Ästhetik vorweg nimmt, nicht ganz ohne Einfluß auf ihn geblieben, wie sie für Schiller von größter Bedeutung wurde. Moritz unterscheidet hier bekanntlich, auf Grund einer feinsinnigen Selbstanalyse, „Bildungskraft und Empfindungskraft" von einander als die beiden Seiten ästhetischen Verhaltens. Im Genie muß beides zusammenwirken; beide verhalten sich zu einander wie Mann und Weib, und der platonische Vergleich des ästhetisch-geistigen Schaffens und Genießens mit den physischen Vorgängen von Zeugung und Empfängnis, bei denen auch überströmender Reichtum und bedürfende Armut sich paaren — diesen Vergleich finden wir bei Moritz ebenso wie bei F. v. Dalberg[1]), Hemsterhuis und W. v. Humboldt selbst. Bei Moritz aber verbinden sich damit metaphysische Anschauungen im Sinne Shaftesburys und Diderots: Die Natur ist ein großes Ganzes von unendlicher Schönheit und Harmonie, ein Organismus von höchster Vollkommenheit, in dem alles in notwendigen, gesetzlichen „Beziehungen" (relations, rapports) zu einander steht. Der menschliche Geist ist ein kleines Abbild dieses für sich bestehenden Ganzen, oder strebt doch es zu werden. Dies ist nun der eigentliche Sinn alles Kunstschaffens: es will ein Abbild der universellen Schönheit hervorbringen, und so ist jedes Kunstwerk ein geschlossener Organismus, der seinen Zweck in sich selbst trägt, eine Nachbildung der Welt im kleinen. Durch diese objektive Analogie bestimmt sich die subjektive Wirkungsweise der Bildungs- und Empfindungskraft: „Empfindungsvermögen sowohl als Bildungskraft sind also in dem feinern Gewebe der Organisation gegründet, insofern dieselbe in allen ihren Berührungspunkten von den Verhältnissen des großen Ganzen der Natur ein vollständiger oder doch fast vollständiger Abdruck ist."[2]) Und „das Organ wünscht, sich nach allen Seiten bis ins Unendliche fortzusetzen. Es will das umgebende Ganze nicht nur in sich spiegeln, sondern, so weit

[1]) Auf seine Schrift „Vom Bilden und Erfinden" 1791 beruft sich Humboldt I, 172.

[2]) S. 33 f.

es kann, selbst dies umgebende Ganze sein". Wieder tut sich uns hier die innere Beziehung dieser Kunsttheorie zur Humanitätsidee mit unabweisbarer Klarheit auf!

Humboldts Ästhetik ist auf demselben Hintergrunde zu denken, und auch Kant strebte in diese Richtung, soweit es ihm sein wesentlich anders gewandter, phänomenalistischer Naturbegriff noch gestattete. Aus solchen Motiven allein wird es erklärbar, daß er die Untersuchung der subjektiven Zweckmäßigkeit (des Schönen) mit der der objektiven (des Organischen) in einem Werke verbindet. Auch das Genie, das als Natur die Regel gibt, setzt einen lebendigeren Naturbegriff voraus, als ihn die K. d. r. V. entwickelt hatte.

Nehmen wir aber diese von Plato und Shaftesbury stammenden Züge hinzu, so finden wir bei Humboldt dieselbe Auffassung vom Genie wie bei Kant. Wir haben schon im Zusammenhang der Erkenntnistheorie darauf hingewiesen: Das Genie muß alles Zufällige von sich abstreifen, das Notwendige aus der Tiefe seiner Vernunft hervorziehen und sein Ich zu dem Umfang einer Welt erweitern. Es erfordert, wenn es schöpferisch werden soll „die höchste Objektivität".[1]) Diese so aus dem unergründeten Intelligiblen genährte Naturkraft aber wirkt dann mit der Gewalt eines Zeugungstriebes, der sein Dasein darstellen, Dasein schaffen muß. Es treibt den Bildhauer, die Fülle seiner plastischen Einbildungskraft in Gestalt auszudrücken.[2]) Was so in einem Moment höchster geistiger Zeugungskraft entstanden ist, was also das echte Gepräge des Genies an der Stirn trägt, „gleicht einem eignen Wesen für sich mit eignem organischen Leben. Durch seine Natur schreibt es Gesetze vor."[3]) Diese Überfülle der Produktivität aber muß durch das rezeptive Vermögen ins Gleichgewicht gebracht werden. Erst dadurch empfängt das Genie Objektivität und Notwendigkeit und erhebt sich über sein zufälliges, enges Dasein. Diesen Gedanken des ersten Horenaufsatzes erweitert Humboldt in der „Vergleichenden Anthropologie": Sinnlichkeit und Verstand, Wirklichkeit und reine Geistigkeit müssen miteinander ausgeglichen werden.[4]) Statt dieser Gegensätze treten auch die von Natur und Idee, Realität und Idealität, Freiheit und Notwendigkeit ein. Dem Weibe wird ein solches Gleichgewicht eher im Genießen als in der Produktion gelingen.[5]) Und damit deckt es sich, wenn Hum-

[1]) W. W. I, 290, 318. Vgl. die bereits S. 133 f. zitierten Stellen.
[2]) I, 286. [3]) I, 316 ff. [4]) W. W. I, 403f. [5]) Leitzmann 194 f.

boldt in den Briefen an Goethe zeugende und bildende Kraft im Genie unterscheidet, deren Zusammenwirken dem Urheber selbst ein Geheimnis sei.[1]) — In seiner Lehre vom Genie also geht Humboldt deutlich von Kant aus, mag er auch dabei bereits von metaphysischen Intuitionen erfüllt sein, die ihn später in Goethes und Schellings organisch-objektive Ästhetik ausmünden lassen.

[1]) An Goethe 61 ff.

3. Kapitel.

Beziehungen zu Schiller und seiner Ästhetik.

Das Verhältnis Schillers zu Humboldt ist bereits von Tomaschek eingehend dargestellt worden, und zwar durchaus zutreffend, abgesehen davon, daß auch Tomaschek nach Lage des ihm zugänglichen Materiales die Selbständigkeit Humboldts auf dem Gebiete der Ästhetik vielleicht etwas unterschätzt hat.[1]) Der Aufsatz „Über Religion" zeigt, wie weit Humboldts eigne ästhetische Richtung zurückgeht, und weitaus die meisten Gedanken, die beiden Klassikern noch immer ausschließlich zugeschrieben werden, sind nur durch die besondere Wendung und Vertiefung, die sie ihnen gegeben haben, ihr Eigentum, während sie der Gesamttendenz nach der zeitgenössischen Ästhetik überhaupt angehören. Jene Fortbildung aber haben sie in den entscheidenden Jahren so durchaus gemeinschaftlich vollzogen, daß eine reinliche Scheidung des Anteils unmöglich wird; und sie ist auch überflüssig, eben weil sie in den wesentlichen Punkten zu ganz denselben Resultaten kamen.

Schillers Name begegnet uns zuerst in dem Aufsatz „Über Religion", wo seine „Götter Griechenlands" mit Beifall zitiert werden."[2]) In den uns erhaltenen Briefen an die Li wird er vor 1790 nicht genannt. Um Weihnachten 1789 fand in Weimar die erste persönliche Begegnung statt.[3]) Der erste erhaltene Brief Humboldts an Schiller stammt aus dem März 1790. Doch bemerkt Humboldt selbst in der Einleitung zu ihrem Briefwechsel: „Mein näherer Umgang und mein Briefwechsel mit

[1]) Karl Tomaschek, Schiller in seinem Verhältnis zur Wissenschaft. Wien, 1862, S. 366 ff.

[2]) I, 65.

[3]) Vgl. Dtsch. Rdsch., Bd. 66, und Caroline v. Wolzogen, Schillers Leben. Leitzmann, S. 349 ff.

Schiller fallen in die Jahre 1794 bis 1797. Vorher kannten wir uns wenig." Dies ist eine Gedächtnistäuschung. Denn es fand doch schon gelegentlich ein Gedankenaustausch statt, so über die „Ideen zu einem Versuch etc." und die „Skizze über die Griechen", ja man darf bereits von einer gegenseitigen Einwirkung reden. Denn wenn Tomaschek den politischen Gedanken der ersten Schrift für Schillers eigne Ideen eine Bedeutung zuschreibt, so haben wir oben bereits angedeutet, wie die geschichtsphilosophischen Anmerkungen Schillers zu dem zweiten Aufsatz in Humboldt fortwirkten.[1])

Hier interessiert uns besonders ihre Wechselwirkung auf ästhetischem Gebiet. Als Humboldt im April 1793 in Jena war, drehten sich die Gespräche natürlich bereits um dieses Thema. Beiden hinterblieb von diesen Stunden, in denen sie zuerst den tiefsten Punkt ihrer Berührung fanden, ein tiefer Eindruck. Humboldt bemerkt wiederholt, wie „begierig" er auf Schillers ästhetische Briefe sei. „Seit vorigem Jahr, wo ich in Jena war, habe auch ich, obgleich in anderer Rücksicht [nämlich für die Theorie der Bildung des Menschen am Griechentum] diesen Gegenstand verfolgt. Ich habe dem nachgedacht, was Schiller mir damals über seinen Begriff von Schönheit sagte. Ich habe Zweifel, nicht gegen die Richtigkeit, aber gegen das Erschöpfende desselben gefunden."[2]) Dieser Schönheitsbegriff war der der „Freiheit in der Erscheinung", und zwar als eines objektiv bestimmbaren Phänomens.

Wir wissen, daß auch Humboldt damals an dem Problem arbeitete, über die von Kant behauptete Subjektivität des Schönheitsbegriffes hinauszukommen. Nur deshalb führte er ja eine Zeitlang das Schöne auf das Einssein der Erscheinung mit der Verstandesform zurück, weil sich ihm von hier aus eine Möglichkeit bot, das Ästhetische wenigstens indirekt an die objektiven und konstitutiven Prinzipien des Verstandes anzuheften. Dieser Versuch freilich mußte mißglücken in dem Augenblick, wo Humboldt von den Verstandeskategorien zu den Vernunftideen überging; denn die letzteren besaßen nach Kant keine objektiv-konstitutive Giltigkeit mehr. Von diesem streng kritischen Standpunkte aus gesehen also sind die 3 Prinzipien der Schönheit als „Freiheit

[1]) In einem Briefe an Wolf vom 25. Juli 1794 (S. 115) nennt er Schiller bereits seinen „alten Freund".

[2]) 15. Februar 1794 an Caroline v. Wolzogen, S. 3. Ebenso am 28. März 1794 an Körner, S. 23, 31.

in der Erscheinung" (Schiller), „Einssein der Idee mit der Erscheinung" (Humboldt), „Zustand des Gleichgewichts" (Körner; Humboldt fügt hinzu: „in der Erscheinung") — alle drei gleich metaphysisch und objektiv.

Als Humboldt nach Jena übersiedelte und dort auf Schillers Rückkehr aus Schwaben wartete, war er also in seinem eignen Nachdenken über die Ästhetik an einem Punkte angelangt, der eine Verständigung durchaus möglich machte. Schillers ästhetische Abhandlungen in der „Neuen Thalia" von 1793 fanden Humboldts lebhaften Beifall. Selbst seine Rezension des Gartenkalenders erwähnt er mit Bewunderung. Von der größten Bedeutung für ihre gemeinsame Arbeit aber wurde nun, wie Tomaschek bereits richtig erkannt hat, die gerade damals erscheinende Matthissonrezension. In den Briefen an Brinckmann kommt er wieder und wieder auf sie zurück und kann nicht begreifen, daß der Freund und Gentz sie schwer verständlich finden. An der Revolution auf dem Gebiete der Ästhetik, die er kommen sieht, traut er Schiller nunmehr den größten Anteil zu.[1])

Dieser Aufsatz ist in der Anlage und in Einzelheiten ein Vorbild für Humboldts Woldemarrezension geworden. Wir finden auf dem engen Raum jener an Matthisson anknüpfenden Untersuchungen die meisten Gedanken angedeutet, die fortan auch für Humboldts Anschauungen grundlegend sind, wie sie denn auf Kant als ihre gemeinsame Quelle zurückweisen. Hier wird der große Grundsatz der idealistischen Ästhetik ausgesprochen, daß das Künstlerische allein in der Form und nicht im Stoffe liegt. Hier fand Humboldt jene Lehre vom Genie, die es als eine Emporläuterung des Individuums zur Gattung betrachtet. Hier ferner begegnete ihm der bereits erwähnte, halb geschichtsphilosophische Gedanke, mit dem Schiller Rousseaus rückschrittlichen Pessimismus überwand, indem er wie Kant das goldne Zeitalter in die Zukunft verlegte und die vollendete Kultur als eine durch Freiheit wiedergewonnene Natur verkündete. Das waren Gedanken, in denen Humboldt sich selbst wiederfand: „Wenig Ideen nur verstatten eine so fruchtbare Anwendung, und ich habe schon seit langer Zeit sehr viel auf dieselbe gebaut, wie ich auch wahrscheinlich nächstens eine Anwendung davon zu geben denke, die bisher nicht sehr erkannt worden ist."[2]) Unzweifelhaft bezieht sich dies auf seine Griechenauffassung.

[1]) Vgl. Leitzmann S. 360, 358. [2]) An Brinckmann, 3. Novbr. 1794.

Vor allem aber sind es doch zwei ästhetische Grundanschauungen, die in dieser Rezension eine Rolle spielen und an die Humboldt ausdrücklich anknüpft: die beiden Gedanken nämlich, daß die Einbildungskraft ein symbolisierendes Vermögen ist, und daß sich in ihr Freiheit und Gesetzmäßigkeit miteinander verbinden. Was den ersten betrifft, so wirkt die Unterscheidung von Symbolen für die Empfindung und Symbolen für Ideen, die sich mit der der musikalischen und plastischen, stimmenden und bildenden Poesie einigermaßen deckt, in Humboldts Auffassung der Rhythmik, Musik und Lyrik mannigfach fort.

Wichtiger ist der andere. Es ist bemerkenswert, daß Humboldt diesen Gedanken, der unmittelbar von Kant stammt (K. d. U. § 35), wiederholt gerade auf Schiller zurückführt.[1]) Dies wird nur dann verständlich, wenn diese Formel in einem besonderen, durchaus Schillerschen Sinn zu deuten ist. Und zwar scheint mir hierbei folgender Gedankengang vorzuliegen: Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung. Also sind alle Erscheinungen schön, die durch nichts anderes bestimmt sind als durch ihre innere Form — das Analogon der Freiheit des Menschen, die ja das eigentliche vernünftige Organisationsprinzip seines Geistes bildet. Kunst nun ist ein Produkt der Einbildungskraft; sie ist ein f r e i e s Spiel der Einbildungskraft. Aber diese Freiheit kann nicht Gesetzlosigkeit sein, sondern ist durchaus von der höchsten Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit erfüllt. Welche ist dies nun, wo es sich um die Erzeugung des Schönen handelt? Humboldt gibt hierauf die Antwort: es sind die bloßen Gesetze der Einbildungskraft. Diese Gesetze aber sind unbekannt; diese Antwort bliebe völlig vage, wenn dahinter nicht eine tiefgreifende Voraussetzung läge, nämlich die: Die Bildungskraft, die das Schaffen unsrer Einbildungskraft bestimmt, unterliegt denselben Gesetzen wie die Bildungskraft, die die eigentliche, von allen äußeren Störungen unentstellte Form der wirklichen Dinge bestimmt.[2]) Diese Voraussetzung aber ist wieder nicht möglich ohne die große Analogienmetaphysik, die in der ganzen Welt e i n Leben und e i n Gesetz erblickt. Unter der Herrschaft dieser Gesetze steht auch unsre Einbildungskraft, und zwar antizipiert sie ahnungs-

[1]) Leitzmann 142 (22. Septbr. 1795). An Wolf 149 f. (5. Jan. 1796).
[2]) Schon in Kants Erkenntnistheorie war ja die produktive Einbildungskraft unmittelbar mit den Kategorien verschmolzen worden, die die Wirklichkeit konstituieren.

voll diese Notwendigkeit selbst da, wo sie noch nicht in bewußte Verstandesreflexion aufgelöst ist. Gerade auf solcher Vorahnung gedanklicher Zusammenhänge beruht ja — das war auch Kants Meinung — die eigentlich ästhetische Wirkung, das wahre „ideelle" Moment. Wir werden in den beiden folgenden Kapiteln diesen Gedankengang noch weiter zu verfolgen haben. Hier sei nur betont, daß Freiheit im Ästhetischen so wenig wie im Ethischen phantastische Willkür ist, sondern im Gegenteil die Bestimmtheit durch ein inneres Gesetz, durch Autonomie bedeutet. In diesem Sinne ist, wie Humboldt es selbst einmal ausspricht, obwohl er sich sonst gerade dieser Schillerschen Formel nicht bedient: „Freiheit von allem Zwang die Seele jeder Schönheit."[1]) Überhaupt kennen wir es ja als einen Gedanken der Horenaufsätze, daß die Natur „die Freiheit, dies große Vorrecht der Geisterwelt, auch in das andre Gebiet ihres Reichs hinüberzuführen strebt."[2])

Insofern Schillers Abhandlung über „Anmut und Würde" als eine besondere (obwohl gemäßigte) Anwendung dieser den Kalliasplänen entstammenden Idee angesehen werden kann, zeigt sich also Humboldt von jener Abhandlung beeinflußt. Auch jene beiden Typen, die die beiden Möglichkeiten im Verhältnis der Freiheit zum Naturzwange ausdrücken, nämlich Anmut und Würde, hat Humboldt sich angeeignet. Wir werden im nächsten Abschnitt auf sie zurückkommen, da sie mehr in das Gebiet der Ethik gehören.[3])

Die „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen" in ihrer neuen Redaktion bringen mit produktiver Geisteskraft auf eine Formel, was Sulzer und Mendelssohn geahnt und was Humboldt selbst von der ästhetischen Erziehung erwartete, aber trotz alles Ideenreichtums bis dahin nicht selbständig zu formulieren wußte. Wir dürfen behaupten, daß Humboldt alles Wesentliche in ihnen unterschrieben hätte, nur dasjenige ausgenommen, was den Punkt der Individualität betrifft. Schiller besaß Sinn für die Individualität, aber er strebte mit einer Glut danach, sie in der Idealität aufgehen zu lassen, die Humboldt nicht teilte. Mochte Schiller auch gegenüber dem noch radikaleren Fichte wieder das Recht der Individualität für sich in Anspruch nehmen, so war es doch für ihn ein halb neuer

[1]) W. W. I, 363; vgl. ferner 347 ff. und die Anmerkung hier S. 332.
[2]) W. W. I, 331. Der allgemeine Oberbegriff ist „Natur"; die beiden Gattungen: physische und moralische Natur.
[3]) W. W. I, 338 f., 342, 359 f.

Gedanke, als Humboldt in Briefen an ihn die Möglichkeit entwickelte, innerhalb der Idealität die Individualität zu bewahren. Drängte sich ihm doch die negative Bedeutung der Individualität so stark auf, daß er sagen konnte: „Jeder individuelle Mensch ist gerade um so viel weniger Mensch, als er individuell ist". Dies sind Gegensätze der Grundkonstitution, die Humboldt deutlich zum Bewußtsein kamen, wie seine Charakteristiken Schillers beweisen. Gerade als Dichter hätte Schiller der Individualität näher kommen müssen! Von diesem Punkte abgesehen aber fand nun Humboldt die beiden andern Teile des Humanitätsgedankens bei Schiller in höchster Schärfe entwickelt. Was Schiller die Hauptsache war, die Entwicklung des Ästhetischen als eines Mittelzustandes zwischen dem Sinnlichen und Vernünftigen, seine Methode des Empirisch-Rationalen (Brief 19—23), konnte für Humboldts Denkweise nichts Neues sein. Aber die glückliche Scheidung von Stofftrieb und Formtrieb mußte ihm das Wesen seiner Humanitätsideale wesentlich klären (Brief 12—16). Was wir in der Einleitung als Universalität und Totalität bezeichnet haben, ist in diesen beiden Begriffen Schillers umschrieben. Und er entwickelt seine Idee der Humanität, wenn er sagt: „Je vielseitiger sich die Empfänglichkeit ausbildet, je beweglicher dieselbe ist, und je mehr Fläche sie den Erscheinungen darbietet, desto mehr Welt ergreift der Mensch, desto mehr Anlagen entwickelt er in sich; je mehr Kraft und Tiefe die Persönlichkeit, je mehr Freiheit die Vernunft gewinnt, desto mehr Welt begreift der Mensch, desto mehr Form schafft er außer sich. Seine Kultur wird also darin bestehen: erstlich: dem empfangenden Vermögen die vielfältigsten Berührungen mit der Welt zu verschaffen und auf Seiten des Gefühls die Passivität aufs höchste zu treiben; zweitens: dem bestimmenden Vermögen die höchste Unabhängigkeit von dem empfangenden zu erwerben und auf seiten der Vernunft die Aktivität aufs höchste zu treiben."[1]) Diesen beiden Trieben entsprechen also einerseits: Sinnlichkeit und Individualität, andrerseits Vernunft und Gattungsidee. Der ästhetische Einschlag hierbei ist nun der Gedanke, daß beide nicht unmittelbar miteinander in Einklang gebracht werden können, sondern nur durch Annahme eines dritten (Mitteltriebes), des Spieltriebes, der die beiden andern je nach

[1]) W. W. XII, 48.

Bedarf abspannt oder anspannt, jedenfalls aber den menschlichen Geist in den Zustand der Uninteressiertheit und Freiheit versetzt.[1]) Beide Triebe werden dadurch auf eine neue Stufe emporgeläutert. Vor allem aber ist es wichtig, daß die Vernunftformung jetzt einen künstlerischen Charakter erhält. Denn auf sie kommt es Schiller, dem Klassiker, an: „In einem wahrhaft schönen Kunstwerk soll der Inhalt nichts, die Form aber alles tun."[2]) Das Eigentümliche an diesen Schillerschen Untersuchungen ist es, daß sie alle in gleicher Weise auf den subjektiven Zustand des Menschen wie auf das objektive Kunstwerk bezogen werden. Ohne daß der Philosoph es ausdrücklich ausspräche, liegt darin der Satz, daß alles Kunstschaffen nichts ist als Projektion des inneren Menschen in ein Objekt, wie es ja auch der Terminus: „Lebende Gestalt" ausdrückt.

„Stoff und Form", diese Grundkategorien Kants und Schillers, sind es auch, die das Problem der beiden Horenaufsätze bilden, deren zweiter bereits nachweislich von den Briefen über ästhetische Erziehung beeinflußt ist.[3]) Und wir haben ebenso darauf hingewiesen, daß die metaphysische Vieldeutigkeit dieser Begriffe mannigfache Unklarheiten herbeiführt, wie darauf, daß sich in ihnen ein letzter Nachklang der absterbenden intellektualistischen Ästhetik zeigt, die sich bei Schopenhauer bereits in eine halb irrationalistische verwandelt hat.

Wir kommen zu dem Aufsatz „Über naive und sentimentalische Dichtung". Wiederum fand Humboldt in ihm gedeutet, was ihm selbst lange vorschwebte. Er erhielt die beiden Abhandlungen am 30. November 1795; am 14. Dezember 1795 hat er sie gelesen und am 18. Dezember äußert er sich eingehend darüber, indem er eigne Gedanken an Schillers Ausführung knüpft. Er sucht die höchste Einheit beider Dichtungsgattungen, und wieder ist er bestrebt, sie durch die Kategorien „Form und Stoff" zu umschreiben. Für die naive Poesie sind nach seiner Auffassung Form und Stoff noch nicht auseinandergetreten. Der sentimentalische Dichter empfindet bereits die Kluft zwischen dem unendlichen Stoff und der (ihrem Wesen nach) ebenso unendlichen Form; aber er sucht beide miteinander zu verknüpfen.[4]) Also wieder der Rousseau-

[1]) Energische und schmelzende Schönheit. Diese Begriffe übernimmt Humboldt I, 359/60.

[2]) XII, 85. [3]) W. W. I, 352; vgl. 359/60.

[4]) Vgl. Schillers Unterscheidung von sinnlich-ideal und absolut-ideal. Leitzmann 253. Vergl. an Wolf 150. Jeder Schritt zeigt uns hier die Wiege der Schellingschen Philosophie.

Schillersche Gedanke der drei Perioden, von denen die letzte zugleich das höchste Ziel ist: Die Überwindung der sentimental-formlosen Geistesverfassung in einer neuen höchsten Bildung. Alle diese Gedanken hat dann Schelling ins Kosmologische umgesetzt. Aber auch Humboldt hat sie immer weiter verfolgt, und noch 1803 schwebt ihm die Möglichkeit einer Vereinigung des Romantischen und Antiken in der Kunst als letztes Ideal vor.[1]) An diesem Punkte verknoten sich Geschichtsphilosophie, Ästhetik und Ethik zu jener lebendigen Einheit, die den Neuhumanismus charakterisiert. — —

Aber tiefer als alle diese Einzelbeziehungen greift doch die Frage, wie Schillers Gesamtnatur auf den Freund wirkte, und er selbst hat dies einmal ausgesprochen: Mehr als alle seine Werke hat er den erhabenen Geist dieses größten aller Idealisten selbst studiert, ja er machte es sich „zum eigentlichen Geschäft, dies Studium zu einer gewissen Vollendung zu bringen."[2]) Es ist eine Eigentümlichkeit dieser singulären Persönlichkeiten, daß sie sich gegenseitig zum psychologischen Forschungsobjekt machen, doch in einem weit tieferen Sinne, als die Genossen der Sentimentalitätsperiode, die in das Sein des andern fühlend und schwärmend aufzugehen strebten. Wenn Schiller seine Korrespondenz mit Goethe damit eröffnet, daß er das „Zentrum Goethes" zu ergründen sucht, so gibt auch Humboldt in seinen Briefen an Schiller „ordentliche psychologische Auseinandersetzungen".[3]) Und natürlich sind es wieder die Kantischen Kategorien, die das Mittel hierzu abgeben müssen. So oft Humboldt den Versuch macht, die eigentümliche Verbindung von philosophischem und dichterischem Geist zu begreifen, die in Schiller in die Erscheinung tritt, erklärt er sie sich aus dem Überwiegen des oberen Teiles jener Gegensatzpaare, durch die er, wie wir gesehen haben, die (ästhetische) Organisation des Geistes überhaupt erklärt: also durch Überwiegen der Selbsttätigkeit, Idealität, Intellektualität usw. Schiller wird vom Mangel an Wesenheit in der Wirklichkeit zur Idee emporgetrieben; dies ist der philosophische Zug seines Geistes; aber weshalb wurde Schiller nicht Philosoph im üblichen Sinne? Er wurde es nicht, weil er von der Armut der Idee wieder zur Wirklichkeit zurückgetrieben wird. So verknüpft er, wie beide Freunde sich dies Verhältnis deuteten, Kant und Goethe miteinander: den Denker, der ganz in der

[1]) Leitzmann 313. [2]) An Jacobi 48. [3]) Leitzmann 67.

Notwendigkeit des Ideals und der Wahrheit der Idee lebt, und den Dichter, der am meisten in der Nähe der Wirklichkeit, der Natur und ihrer vollständigen Individualität bleibt.[1]) „Daher genießen Sie den doppelten Vorteil, zugleich das Notwendige rein und abgesondert, aber doch auch nicht bloß so, sondern in das Individuelle verwandelt zu sehen, oder eigentlicher zureden, unaufhörlich in sich darzustellen."[2]) Schiller verbindet, wie es wieder an andrer Stelle heißt, mit der vollkommensten Präzision der Begriffe die höchste poetische Individualität und die völlige sinnliche Klarheit in der Darstellung.[3]) Und endlich in dem großen Brief vom 16. Oktober 1795, in dem er Schillers vorherrschende Bestimmung zum dramatischen Dichter so glänzend entwickelt, rollt er diese Gedanken noch einmal auf: „Alle Ihre dichterischen Produkte zeigen einen stärkeren Anteil des Ideenvermögens, als man sonst in irgend einem Dichter antrifft, und als man, ohne die Erfahrung, mit der Poesie für verträglich halten sollte." Daher kommt es, daß Schiller hauptsächlich durch das Gefühl des Erhabenen wirkt, daß er der Natur in seinen Charakterschilderungen weniger treu zu sein scheint, weil er nämlich der Natur, ehe sie vollkommen auf ihn einwirken kann, schon selbsttätig entgegeneilt, weil er nicht sowohl aus ihr schöpft, als nur, durch sie begeistert, ihr Bild in sich durch eigne Kraft schafft.[4]) So rückt denn also Schiller — sogar den Worten nach — näher an Kants Eigentümlichkeit heran: beide kennzeichnet der „Überschuß von Selbsttätigkeit".[5]) Gerade dies aber macht das Ungriechische wie das Unpoetische an seinem Geiste aus: er ist eben, wie es Humboldt später formuliert haben würde, durchaus ein sentimentaler Dichter, der mehr aus seiner Subjektivität schöpft und durch eine tiefe Kluft vom Objekt getrennt ist. M. a. W. er ist mehr Lyriker als Epiker, und da die Tragödie mit dem Lyrischen enger verwandt ist als mit dem Epos, so ist das eigentliche Gebiet seiner Bestimmung die Tragödie, eine Erkenntnis, die doch wohl schon damals nicht gerade übermäßige Divination erforderte.

Schiller übersetzte sich mit richtigem Gefühl diese Charakteristik sogleich in seine Sprechweise und formulierte sich das Problem so: „Inwiefern kann ich bei dieser Entfernung von dem Geiste der griechischen Poesie noch Dichter sein, und zwar besserer Dichter, als der G r a d jener Ent-

[1]) Leitzmann 197. [2]) Das. 66. [3]) 84.
[4]) Leitzmann 167. [5]) 165, 21.

fernung zu erlauben scheint?" Und nun rechtfertigt er sich und die neuere Dichtungsweise ganz im Humboldtschen Sinne dadurch, daß er den geistigen innerlichen Gehalt als das hinstellt, was die Neueren ein für allemal vor der Naturnähe der Griechen voraushaben.[1]) Und dem stimmt der Freund in seiner Antwort (6. November 1795), bei, indem er zugleich Schiller als den modernsten aller Dichter proklamiert.[2]) Denn die Griechen waren den Eindrücken der äußeren Natur unaufhörlich offen; deshalb aber ist ihnen auch eine gewisse Dürftigkeit nachzusagen; bei Schiller jedoch überwiegt der Gedankengehalt: zwar stellt auch er die Form der Objekte rein künstlerisch dar, aber er schöpft sie mehr aus seinem Innenleben und den Gesetzen der Vernunft, als aus den Sinnen. — Man sieht also: diese ganze Charakteristik ist, wie die Horenaufsätze, eine Anwendung Kantischer Kategorien auf die Geistesanalyse: die Umwandlung der Transscendentalphilosophie in eine psychologische Typik, wobei die strenge Allgemeingiltigkeit in mannigfache Gradationen aufgelöst wird.

In denselben Bahnen bewegen sich auch die Charakteristiken, die er dritten gegenüber von Schiller abgibt. So spricht er zu Körner von der „Alleinherrschaft des Geistes", der „inneren Kraft", die ihn ebenso von den Griechen wie von Goethe unterscheide, und er verhehlt nicht, daß ihm infolgedessen gewisse Bedenken gegen seinen Dichterberuf aufgestiegen seien.[3]) Ähnlich äußert er sich gegen Jacobi, indem er wieder seinem Staunen über diese Verschmelzung des poetischen und philosophischen Genies Ausdruck gibt. Natürlich muß er Jacobi beipflichten, daß gerade diese Geistesart durchaus unnaiv ist; aber eben deshalb bleibt ihm die Intellektualität dieses Kopfes höchst interessant, „der so durch eine Einzige Verstandeshandlung alles Höchste im Menschen, Phantasie und Vernunft, die Freiheit von jener und die Notwendigkeit dieser zu vereinigen strebt."[4]) Noch 1797 stellt er dann im gleichen Sinne in einem Briefe an Körner Goethe und Schiller, den Naiven und Sentimentalen, den Epiker und den Lyro-Tragiker, den Realisten und den Idealisten einander gegenüber.[5])

Und alles dies wacht noch einmal mit Gewalt in ihm auf, als der Freund dahingeschieden ist. Da vergegenwärtigt er

[1]) Leitzmann 1 1 ff. [2]) Das. 192/7.
[3]) An Körner 47 ff.; vgl. auch S. 55 über seinen Stil.
[4]) An Jacobi 49; vgl. auch die von Leitzmann S. 358 aus den Briefen an Brinckmann abgedruckte Stelle.
[5]) An Körner 61 f.

sich noch einmal dieses rein intellektuelle Genie, dessen Leben und Streben etwas Unendliches gewesen ist, diesen olympischen Idealismus, der nun nicht mehr auf Erden weilt, so daß es ihm wie eine Schuld erscheint, sich jemals von ihm getrennt zu haben. Das alles berührt ihn um so tiefer, als er die große Wandlung, die mit ihm selbst vorgegangen ist, gerade in der Erinnerung an die mit Schiller gemeinsam verlebte Periode lebhaft empfindet.[1])

Zum letztenmal endlich wird Schillers Geist in ihm lebendig, als er seinen Briefwechsel mit ihm herausgibt und die Einleitung dazu schreibt. Die Erinnerung an das, was ihm die Epoche des Umgangs mit Schiller gewesen ist, hat ihm hier die Feder geführt. Mit Recht betont Haym, daß er für seine Darstellung nur aus dieser Zeit schöpft, auf den reifen Dramatiker aber und seine Werke vom Wallenstein an kaum eingeht.[2]) Es ist nichts Größeres über Schiller gesagt worden, als diese Charakteristik von Freundeshand: Der Gedanke war das Element seines Lebens; sein Dichtergenie war unauflöslich an seine Intellektualität geknüpft. Vermöge dieser Anlage verband sich in ihm Philosophie und Poesie in einer Weise, wie sie sonst nur die indische Literatur verwirklicht zeigt. So sehr er aber als echter Schüler Kants das Ideale gerade in den Tiefen des menschlichen Busens suchte, wie er es hundertfach in seiner Lyrik ausgesprochen, ebensosehr strebte er von hier aus sich alle Gestalten der Welt anzueignen. Ja selbst den griechischen Dichtergeist — der nicht der seine war — machte er sich vertraut, so daß er aus einigen seiner Schöpfungen rein herausblickt. Und eben diese Gabe, von der höchsten Geistigkeit aus zur Welt der Wirklichkeit zu gelangen und ihre innere geheime Übereinstimmung zu ahnen, eben diese Gabe ist es, die sein Wesen zur Totalität, zur Humanität erhob. Indem er an Schillers eigne Sonderung der Geisteskräfte in Stofftrieb und Formtrieb anknüpft, formuliert er das höchste Ziel: „Beide dem Ich, das nur eins und ein unteilbares sein kann, angehörend, aber die eine Mannigfaltigkeit und Stoff, die andre Einheit und Form suchend, sollten sie durch ihre freiwillige Harmonie schon hier auf einen über alle Endlichkeit hinausliegenden Ursprung hindeuten.“ So verband er mit seiner entschieden sentimentalischen Natur doch mehr Naivität und Plastik, als es sonst jenem Dichtertypus ent-

[1]) An Wolf 263. An Körner 118. [2]) Haym 131 ff.

spricht. So umfaßte er von seinem Geiste aus alle Äußerungen des Geistes und der Welt überhaupt. Er wird für Humboldt das, was Herder für Goethe war: der Weise Humanus, und indem er sich jener oben erwähnten Stelle aus dem 13. ästhetischen Brief erinnert, schließt er seine Charakteristik mit dem Höchsten, was er von einem Menschen zu sagen wußte: „In der Tat bestand sein Leben darin, daß er als Dichter übte, was er irgendwo vom idealisch gebildeten Menschen überhaupt sagt, soviel Welt, als er mit seiner Phantasie zu erfassen vermochte, mit der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen in sich zu ziehen und in die Einheit der Kunstform zu verschmelzen.“[1]) — —

Nicht ohne Absicht haben wir diese bekannte Charakteristik hier wiederholt. Sie steht zu unsrem Thema in doppelt enger Beziehung. Einmal wirft sie ein scharfes Licht auf die klassische Ästhetik überhaupt. Was hier als spezifische Eigentümlichkeit Schillers gerühmt wird, ist nur die höchste Steigerung dessen, was der Idealismus vom Künstler durchgängig fordert, und was schließlich bei Goethe in Theorie und Praxis ebenso wiederkehrt: Die Kunst hebt den ideellen Grundgehalt der Wirklichkeit heraus; sie denkt (obwohl halb unbewußt) den großen Gedanken der Schöpfung noch einmal, aber in seiner Reinheit und in der Ahnung der ihr zugrunde liegenden platonischen Ideen. So schafft sie eine zweite Welt, in der das Wesen der Dinge klarer und höher zum Ausdruck kommt, ganz wie Humboldts Charakterologie ja auch die tatsächlichen Charaktere auf ihre Idealität reduzieren wollte. Diese Welt der Kunst ist nur Schein, und sie will nichts anderes sein. Leidenschaftslos in ruhiger Betrachtung sollen wir sie genießen. Aber wie viel gehaltvoller ist dieser Schein als das, was Schopenhauer in seiner Ästhetik darunter versteht! Bei ihm schließlich ist die Kunst nichts andres als ein Blendwerk, bestimmt, uns von gierigen Trieben abzulenken; nur durch Inkonsequenz eignet er sich den Begriff der Idee für seine Ästhetik an und vergröbert so das Gewebe, das Schellings reiche und tiefe Phantasie aus feinen Fäden kunstreich geschlungen hatte. Die klassische Ästhetik hingegen sieht in der Kunst die wahre Wesenheit der Dinge gespiegelt, also eine Welt, die gerade, weil sie unwirklich ist, eine höhere Wahrheit zur Darstellung bringt. Das Ewige und Eigentliche lebt für

[1]) Leitzmann S. 12, 37.

sie nur durch die Bildersprache der Kunst. So treten wir in eine dritte Periode der Kunstauffassung: die erste hatte die Nachahmung der schönen Natur gefordert, die zweite hielt die Forderung des „Naturscheinens" noch aufrecht. Jetzt bricht die streng idealistische Epoche an: die Kunst ist mehr als die Natur; denn sie hebt den unentstellten geistigen Gehalt aus der Natur heraus, und wegen dieser Durchgeistigung, ohne die kein Kunstschaffen denkbar ist, erhebt sie sich weit über jeden Wetteifer mit der Natur. Goethe hat sich in seiner Reifezeit immer mehr zu diesem Standpunkt bekannt. Sein entschiedenster, ja man darf sagen: sein extremster Vertreter aber ist Schiller, weil er vom Gedanken ausgeht und erst zuletzt zur Phantasie und zu den Sinnen kommt. Haben wir daher auch bei ihm ein fast einseitiges Überwiegen der „Form", so tritt doch gerade darin der reinste Sinn für das zu Tage, was die Kunst eben zur Kunst macht. Bei einem größeren Gleichgewicht zwischen seinem rezeptiven und seinem gestaltenden Vermögen hätte er die höchste Stufe der Vollendung erreichen müssen.

Damit aber hängt nun das zweite, nämlich das negative Moment dieser Charakteristik zusammen: Es fehlt dem Geiste Schillers doch etwas zur reinen Humanität, und zwar nicht nur der Sinn für Wert und Reichtum des Individuellen. Denn auch die Fähigkeit des Aneignens ist bei ihm nicht bis zur höchsten Vollendung ausgebildet: seine denkende Aktivität kommt ihr immer zuvor, ehe sie sich rein ausgewirkt hat. Schillers Universalität ist zu einseitig aktiv. Das Moment der empfangenden Universalität kommt bei ihm trotz allem zu kurz. Deshalb ist er Lyriker und Tragiker, aber nicht Epiker. Denn die eigentliche Stimmung, die dem Empfangen, Beschauen und Hingeben an die Welt entspricht, findet ihre künstlerische Ausprägung nur im Geiste des epischen Dichters. Daher ist das Epos die Dichtungsform der Humanität, und der Epiker Goethe der reinste, höchste „Mensch". In ihm ist verwirklicht, was Schiller fehlte; er ergänzt nicht nur den Charakter des letzteren, sondern er zeigt als Totalität, was Schiller nur in einzelnen Anlagen besaß. Also ist es begreiflich, daß die Ästhetik, die dem Gedanken der Humanität vorarbeitet, ihr eigentliches Vorbild erst in dem Manne fand, der seiner Organisation nach Grieche, Epiker, Naturforscher und Idealist zugleich war.

4. Kapitel.

Humboldts eigne ästhetische Grundanschauungen.

Das Ziel unserer Darstellung liegt in der Humanitätsidee; ganz wie bei der Psychologie werden wir also auch hier zu fragen haben: Was entspricht auf dem Gebiete der Ästhetik der zur Idealität erhobenen Individualität, nämlich a) der Universalität, b) der Totalität? Wir werden sehen, daß dieses ethisch-ästhetische Problem auf dem Boden der reinen Ästhetik bereits eingehend verhandelt wird, nämlich unter den Titeln 1) der Objektivität der Dichtung, 2) der Idealität der Dichtung, welche beide auf die selbstverständliche Grundlage der poetischen Individualität bezogen werden.

Über den Begriff des ästhetischen Ideals sei hier eine Bemerkung vorangeschickt, die einiges im Abschnitt „Psychologie" Gesagte noch ergänzt. Es ist das Wesen des ästhetischen Ideals im Gegensatz zum Vernunftideal, daß es darstellbar ist und zwar i n einem Individuum. Ist dies so, dann sind — mindestens im Kunstwerk — Idealität und Individualität eng aneinander gebunden, nicht im Sinne einer physikalischen oder chemischen Mischung, sondern eines gleichsam starr gewordenen und noch im Resultat erkennbaren Prozesses. Dieser Prozeß kann (vgl. Einleitung) in doppelter Richtung vorgehend gedacht werden: entweder als Emporidealisierung des Individuums oder als Individualisierung des Ideals. Das Schöne (als Produkt dieses Prozesses) kann also entweder in aufsteigender oder in absteigender Methode untersucht werden. Wie wir schon bei der Psychologie sahen, finden sich bei Humboldt beide Wege. Sie stellen sich im einzelnen folgendermaßen dar:

1. Der Künstler beginnt mit dem sinnlichen Teile der Kunst und steigt von da zum Ideal empor.[1]) Die produktive Einbildungskraft geht aus dem Gebiet der Erfahrung in ein idealisches über; sie sondert allen zufälligen Überfluß und alle zufälligen Schranken von ihrem Gegenstand ab und kleidet das Unendliche der Vernunft in ebenso bestimmte Formen ein, wie sonst nur die zufällige und beschränkte Geburt der Zeit, das wirkliche Individuum zeigt. Von diesem Gesichtspunkt aus gesehen, kann Humboldt behaupten: Das „Ideal ist nichts anders, als die nach allen Richtungen hin erweiterte, von allen beschränkenden Hindernissen befreite Natur."[2]) Insofern ist nun der Künstler auch abhängig von der Individualität, die er vorfindet. Sehr interessant tritt dies einmal zutage, als Humboldt den Unterschied der Junogestalt bei den Bildhauern und den Dichtern erörtert. Er führt die größere Idealität der ersteren auf die ungleiche Entwicklung der Begriffe von der moralischen und physischen Bildung des Geschlechts zurück: der Dichter, der an die ersteren anknüpfen mußte, blieb eben deshalb in der Darstellung der Götterkönigin hinter dem Bildhauer zurück.[3]) — Diese Hemmnisse fallen bei dem deduktiven Wege fort, der das reine Vernunftideal als gegeben ansieht.

2. Die Vernunft entwirft ein Ideal, das über alle Individualität erhaben ist, z. B. das reine Ideal der Menschheit.[4]) Dies ist das Höchste, was gedacht werden kann, ja es erhebt sich sogar über die Geschlechtsunterschiede, ist intersexuell. Eben deshalb aber ist es undarstellbar. Das Abbild dieses Urbildes kann immer nur ein Individuum sein. Das Ideal muß also „spezifiziert" werden. Vom reinen Menschheitsideal betrachtet, ist das Geschlecht als Schranke anzusehen.[5]) Und wirklich erheben sich die schönsten griechischen Götterbilder zu dem Ausdruck übergeschlechtlicher Menschheit. Da nun aber doch niemals irgend eine Individualität (Anschauung) dem Ideal voll Genüge tun kann, so ergibt sich der wichtige Satz, der uns aus Goethes Lebensweisheit vertraut ist, daß das Ideal immer nur gesellschaftlich dargestellt werden kann. Humboldt formuliert es geradezu als Aufgabe der vergleichenden Anthropologie: „zu untersuchen, wie das menschliche Ideal, dem niemals Ein Individuum adäquat ist, durch viele dargestellt werden kann."[6]) Daraus folgt für Psychologie,

[1]) I, 361. [2]) I, 389. [3]) I, 339. [4]) I, 341.
[5]) I, 351, 353, 356. [6]) I, 388.

Ästhetik und Ethik: es gibt in der Welt der Tatsachen keine absolute Allgemeingiltigkeit, sondern nur eine individualisierte Allgemeingiltigkeit, oder, von der andern Seite gesehen, eine mit Allgemeingiltigkeit gesättigte Individualität. Dieser erkenntnistheoretische Satz wäre nicht neu, wenn er bei Humboldt nicht im engsten Zusammenhang mit den ästhetischen Kategorien auftauchte.

Diese wichtigsten Grundsätze hatte sich Humboldt schon klar gemacht, ehe er seine ästhetische Hauptschrift, die Abhandlung über „Hermann und Dorothea", verfaßte. Wir legen nunmehr diese der systematischen Darstellung zugrunde. Da aber Humboldt trotz allem Streben nach Schärfe und Disposition sich nicht von Wiederholungen und Verschiebungen freihält, so folgen wir zwar der Reihenfolge der vier Hauptteile, ziehen aber zur Darstellung ihres Inhaltes alle Stellen heran, die sachlich dazu gehören, auch wenn sie bei Humboldt selbst in einen ganz anderen Zusammenhang verflochten sind. Wir unterscheiden vier Hauptpunkte, von denen die beiden ersten ganz prinzipieller Art sind, während die beiden letzten besondere, aber auch besonders wichtige Anwendungen bedeuten, nämlich:

I. Das Wesen der Kunst[1]) als Idealisierung durch die Einbildungskraft. (= Abschnitt 1—12.)

II. Der Begriff der künstlerischen Objektivität und Wahrheit. (= Abschnitt 13—37.)

III. Der Unterschied zwischen moderner und antiker Dichtung. (= Abschnitt 38—49.)

IV. Das Epos als Dichtungsgattung der Humanität. (= Abschnitt 50—87.)[2])

I. Die Kunst als Idealisierung durch die Einbildungskraft.

Humboldts Ästhetik geht prinzipiell vom Subjekt aus. Ihr Zentrum ist die Einbildungskraft. Sie nimmt alle ihre Gesetze allein aus der Natur der Einbildungskraft.[3]) Sie wurzelt in den subjektiven ästhetischen Stimmungen und geht erst von da aus zu den objektiven ästhetischen Werken; oder auf die Dichtkunst angewandt: sie beginnt mit der Dichter-

[1]) In der Tat gestatten die Ausführungen meist nur die Anwendung auf die Dichtkunst, in zweiter Linie auf die Plastik.

[2]) 88—104 enthalten Vermischtes, Nachträge und Zusätze.

[3]) II, 319. III, 15. 19.

natur und beleuchtet von ihr aus die Dichtungsarten: „Der Einteilungsgrund aller wesentlich verschiednen Dichtungsarten ist allein die Natur der dichterischen Einbildungskraft und des allgemeinen Zustandes der Seele, den sie in jeder einzelnen bearbeitet."[1]) Dies gilt aber nicht nur von der Dichtkunst; sondern, da alle Künste so im Subjekt verankert sind, so hängen auch alle Künste innig zusammen und sind gleichsam aus einer Wurzel zu begreifen. Denn so lautet nun die allgemeine Definition: „Die Kunst ist die Darstellung der Natur durch die Einbildungskraft."[2]) Und darauf wieder ruht das Grundproblem, das Humboldt einmal in einem Briefe an Goethe formuliert: „Welche Veränderung geht denn eigentlich mit der Natur vor, wenn sie zum Kunstwerk gemacht wird?" Die Antwort lautet, weit über Batteux' Nachahmungstheorie hinausgehend: „Sie wird in einen Gedanken umgeschaffen."[3]) Noch deutlicher ist die andere Formel: „Die Kunst besteht in der Vernichtung der Natur als Wirklichkeit und ihrer Wiederherstellung als Produkt der Einbildungskraft."[4])

Damit aber ist dreierlei gegeben, nämlich 1. die Idealität der Kunst im Sinne des Nichtwirklichen: also die Kunst als gedanklicher Zusammenhang; 2. die Idealität der Kunst als Übertreffung des Wirklichen, und 3. die Totalität der Kunst, die innig mit diesen beiden Arten der Idealität zusammenhängt. Was ist mit diesen Bestimmungen gemeint?

1. Die Kunst verwandelt das Wirkliche in ein Bild und versetzt es damit in eine andere Sphäre.[5]) Denn das Wirkliche besteht, gleichviel ob wir es in seinem Zusammenhange erfassen oder nicht; es kann für uns auch ein ganz vereinzeltes sein. Ein Phantasiegebilde aber kann nicht bestehen, wenn es nicht in sich durchgängigen Zusammenhang hat. Die Umschaffung des Wirklichen durch die Phantasie ist also eine Erzeugung aus Gesetzen, und zwar aus Gesetzen der Einbildungskraft. Die Kunst ist „die Fertigkeit, die Einbildungskraft nach Gesetzen produktiv zu machen".[6]) Wir müssen uns klar machen, was unter diesen Gesetzen zu verstehen ist; wodurch ist die

[1]) II. 226.
[2]) 133, vgl. auch 127 und III, 15. Die beiden letzten Definitionen stimmen völlig mit der am Anfang von Schillers Matthissonrezension gegebenen überein.
[3]) An Goethe S. 100. = W. W. II, 388.
[4]) W. W. VII, 2; S. 584. [5]) 126. 221.
[6]) 127. III, 12 f.*

Freiheit der Einbildungskraft gebunden? Wir sprachen es bereits oben aus: diese Gesetze sind dieselben, die den Lauf der Natur und das menschliche Gemüt beherrschen. Nicht die wildschweifende, sondern eine gesetzlich gebundene und geläuterte Phantasie ist hier gemeint. Nur im Märchen spielt die Phantasie bloß mit ihrer eignen Kraft und an dem leichtesten Stoff.[1]) Sonst aber unterwirft sie sich denselben Gesetzen, die das Universum durchwalten. Denn alles Positive ist miteinander verwandt und „eigentlich Eins", der Geist der Menschheit und der Natur ist im Grunde nur einer und ebenderselbe.[2]) Dies ist die Metaphysik, die deutlich im Hintergrunde liegt. Um ein vollkommnes Kunstwerk zu schaffen, müßte nun eigentlich der Künstler den Stoff seiner Erfahrungen dem Umfange einer Welt gleich machen: erst dann würde seine Phantasie die Dinge in ihrer höchsten Gesetzmäßigkeit nachbilden und sie (wie Moritz gefordert hatte) zum Abbild des Universums im kleinen machen. Jedenfalls aber muß seine Schöpfung solche gesetzmäßige Phantasieeinheit und ein idealisches (ideelles) Ganzes bilden.[3]) Damit aber ist ausgesprochen, daß das Kunstwerk ein Organismus sein muß. Denn dies ist die höchste bekannte Form objektiver Einheit und Gesetzmäßigkeit. Ein organisiertes Ganze, in dem alles durchaus zusammenhängt, sich durchaus gegenseitig bestimmt, trägt das Gepräge einer reinen Geburt der Phantasie an sich.[4]) Folglich gestaltet der Dichter seinen Stoff in organische Massen um, sucht er den Begriff eines gegenseitigen Zusammenhanges, einer inneren Organisation geltend zu machen. Durch dieses Vernunftstreben nach gesetzlicher Einheit aber erhebt er sich bereits in das Land der Ideen, und darauf beruht die Idealität der Kunst in ihrer ersten Bedeutung.[5])

2. Während hier Idee nicht viel mehr bedeutet, als das alte idée der französischen oder englischen Assoziationspsychologie, hat es bei der zweiten Bedeutung der Idealität den volleren, Plato-Winckelmann-Kantischen Sinn. Der Dichter nämlich schafft die Natur auch insofern um, als er sie zur Form, zur Idee, zum Ideal erhöht.[6]) Er vertilgt alles Zufällige und arbeitet die reine Formeinheit heraus. „Nun erst wird die Natur durch die Kunst verschönt und veredelt, nun erst erhält der Begriff des Idealischen seine höhere Bedeutung dessen, was keine

[1]) 286. [2]) 137, 220. cfr. 130. [3]) 133, 231.
[4]) 310, so schon I, 317. Leitzmann 172.
[5]) 139; vgl. 196. [6]) Vgl. III, 20.

Wirklichkeit erreichen und kein Ausdruck erschöpfen kann."[1]) Dadurch wird die Idealität innerhalb des Individuums herausgearbeitet, ohne daß das letztere ausgelöscht wird, was völlig unkünstlerisch wäre. Das Unendliche vermählt sich mit dem Endlichen. „Kein großer Dichter wirkt anders, als durch eine vermöge der Kunst erhöhte und eigen zubereitete Natur."[2]) Die bloße Natur genügt ihm nicht; er sucht etwas Idealisches, das über das Äußere hinausgeht. Hier finden wir uns ganz im Gedankenkreise des K. Ph. Moritz: „In der Natur ist natürlich immer mehr als in der Kunst, immer etwas Unendliches; aber diesen Charakter uns mit unserer Einbildungskraft vorzustellen, kann uns nur ein Kunstwerk begeistern, weil es uns in einem Teil der Natur ein Bild der Harmonie und Vollendung zeigt, welche sie zwar in der Wirklichkeit, aber nur in ihrem für uns unübersehbaren Ganzen an sich trägt."[3])

Mit diesen Gedanken rührte Humboldt zugleich an ein Problem, das Goethe eben damals lebhaft beschäftigte und ihn veranlaßte, sich mit Diderots Aufsatz über die Malerei in den „Propyläen" auseinanderzusetzen. Bei Diderot, der gegen die steife Manier einer älteren Kunst ankämpfte, lag eine völlige Vermischung von Natur und Kunst vor; sein Enthusiasmus für die subtile Gesetzmäßigkeit der Natur auch in den kleinsten Teilen führte ihn zu Forderungen an die Kunst, die das Moment der Schönheit, der Form, also gerade alles das, was die Kunst zur Kunst macht, außer acht ließen. Gegen diesen sklavischen Naturalismus wendet sich der Winckelmannschüler Goethe. „Durch die treueste Nachahmung der Natur entsteht noch kein Kunstwerk." Vielmehr muß man die Natur auf dem würdigsten Punkt ihrer Erscheinung ergreifen, ihr die Schönheit der Proportion ablernen, um sie ihr selbst wieder vorzuschreiben. So schafft der Künstler „eine zweite Natur, aber eine gefühlte, eine gedachte, eine menschlich vollendete". Vielleicht erinnerte sich auch Goethe wie Humboldt der Kunstdefinition Bacos: „Ars sive additus rebus homo."[4]) So lautete denn Goethes Schlußforderung: „Der Künstler strebe, nicht ein Naturwerk, aber ein vollendetes Kunstwerk hervorzubringen!" Natürlich hielt auch er daran fest, daß der Künstler aufs treueste die Proportionen der Natur studieren müsse; aber ebenso drang er auf Gewinnung entschiedener Kunstregeln, und er war der Ansicht, daß diese

[1]) 129. [2]) An Goethe 63. II, 217. [3]) An Goethe 101.
[4]) Humboldt, W. W. III, 10.

Kunstgesetze ebenso wahr in der Natur des bildenden Genius lägen, wie die große allgemeine Natur die organischen Gesetze ewig tätig bewahrt. Wir fügen dem ergänzend hinzu, indem wir uns der metaphysischen Hintergründe dieser Anschauung erinnern, daß zwischen beiden Gesetzen natürlich die innigste Verwandtschaft bestehen wird.

Humboldt teilte den Standpunkt Goethes durchaus. Nur insofern zollte er Diderot Verehrung, als er ihn in der Kenntnis der eigentlichen Kunsttechnik sich weit überlegen fühlte. Mir scheint, daß Goethes Aufsatz über Diderot den Anlaß gegeben hat, daß in der französischen Selbstanzeige der Abhandlung über „Hermann und Dorothea" das Verhältnis von Natur und Kunst besonders eingehend erörtert wird: Der Künstler mag sich noch so sehr an der Natur genährt haben, so gibt er uns doch immer etwas anderes als Natur, eine neue Schöpfung. Das Ideal entsteht weder durch Nachahmung der Natur, wie Diderot meint — denn welche Natur soll man nachahmen? —, noch durch Wahl aus der Natur, wie R. Mengs und noch Winckelmann gelehrt hatten; sondern es ist ein Werk der schöpferischen Einbildungskraft. Diese aber wirkt „conformément aux lois intérieures de notre pensée et de nos sentiments." So entsteht eine zweite Natur, die unter dem Gesetz der künstlerischen Form, der Beseelung und Durchgeistigung steht. Und deshalb wird die Kunst immer höher als die Natur bleiben.[1]) —

3. Mit diesen beiden Arten der Idealität ist eigentlich die dritte Eigenschaft der echten Kunst, ihre Totalität, bereits gegeben. Sie ragt aber in gewissem Sinne über das bisherige hinaus; denn dies alles hätte auch an einem vereinzelten Objekt verwirklicht werden können. Der Dichter aber stellt niemals etwas Einzelnes dar, sondern immer eine Totalität, d. h. eine Ganzheit oder eine Welt. Genauer gesagt: er gibt auf rätselhafte Weise in und mit seiner Schöpfung die ganze Welt, im Mikrokosmus den Makrokosmus. Man sieht, wie hier Gedanken von Leibniz, Goethe, Moritz und Diderot (les rapports) zusammenwirken.[2]) Nun aber kann eine ob-

[1]) III, 13, 15, 17.

[2]) Der Begriff der „Welt" kommt bereits in dem Aufsatz über die „Theorie der Bildung des Menschen" vor, und zwar in Form einer doppelten Gleichung: einmal (I, 283) bedeutet er soviel als „Nicht-Mensch", eine für unsern Zusammenhang zu enge Fassung; dann aber heißt es, daß Einheit und Allheit den Begriff der Welt bestimmen (I, 285); diese Definition paßt für unsern Zweck ausgezeichnet.

jektive und eine subjektive Totalität unterschieden werden, die im Verhältnis der Spiegelung oder Korrespondenz zueinander stehen. Die objektive Totalität ist in der Regel Gegenstand des beschreibenden Dichters (wozu auch der epische zu rechnen.) Er erreicht sie, indem er den ganzen Kreis der Objekte durchläuft. Das ist natürlich nur möglich, wenn er seinen Leser „in einen Mittelpunkt stellt, von welchem nach allen Seiten hin Strahlen ins Unendliche ausgehen." Die subjektive Totalität hingegen erstrebt vorwiegend der lyrische Dichter. Er versetzt uns in eine totale Stimmung, auch wenn er nur e i n e n Gegenstand vor uns hinstellte. „Unser ganzes Wesen ist dann in uns zugleich und in allen seinen Punkten rege und schöpferisch." Es umfaßt eine Welt. Beide Extreme aber gehen ineinander über; denn die Totalität der Objekte erfassen wir nur in einer totalen Stimmung, und nur in solcher Stimmung umgekehrt erzeugen wir aus uns eine Welt, d. h. Einheit und Totalität.

Es ist kein Zweifel: hierin ist der humanistische Geist der Dichtung am klarsten ausgesprochen: die künstlerisch geformte Welt — das ist die zur Totalität erhobene Universalität. Darauf beruht die Freiheit, die uns die Dichtung verleiht.[1]) Und vor allem in Goethe nun offenbart sich der „Geist, der in der ganzen Individualität der wirklichen Verhältnisse, die ihn umgeben, alle Hauptformen menschlichen Daseins rein und wahr in sich aufgenommen hat und aus dem sich wiederum alle, wie aus Einem Mittelpunkt, ableiten lassen."[2]) Denn er trägt seine Gegenstände in eine Welt hinüber, in welcher sie das Einseitige und Ausschließliche verlieren, das sie in der Wirklichkeit entstellt.[3]) So befreit uns der Dichter von der begrenzten Existenz des Augenblicks.[4])

Wir fühlen uns an Diderots frühesten Artikel über das Schöne in der Enzyklopädie erinnert; und doch sind es ebensowohl deutsche, Leibnizische Konzeptionen, die diesem subjektivierten Begriff der „Welt" zugrunde liegen. Wenn Faust über die Enge s e i n e r Welt hinaus sich selbst zum Universum erweitern möchte, wenn Schiller (13. Brief) sich so viel Welt wie möglich aneignen möchte, wenn Humboldt selbst vom Genie fordert, daß es sein Ich zum Umfang einer Welt erweitere, so ist das alles dieselbe Geistesverfassung. Wir fühlen uns in dieser Totalität, bei dieser Allgemeinheit des Überblicks von allen äußeren Fesseln gelöst.[5])

[1]) II. 284 f. [2]) 223. [3]) 234. [4]) III, 6. [5]) I, 318. II, 125, 284 f.

Aber auch von allen inneren. „Le poète demande l'homme et l'homme tout entier". Denn alle unsre subjektiven Kräfte verschmelzen unter der Wirkung dieser Kunst zur Einheit, zur Totalität. Und zwar deshalb, weil wir aus aller Beschränktheit hinweg in ein unendliches Feld versetzt werden. Die Einheit unsres inneren Wesens und die Einheit des Werks, das vor unsern Augen steht, schmelzen gleichsam in Eins zusammen: wir fühlen uns „wahrhaft menschlich gestimmt", d. h. wir sind durch die Einbildungskraft in den Zustand der Humanität versetzt.[1])

Diese Verwandlung ist um so wunderbarer, als sie objektiv wie subjektiv a m Individuum vor sich geht. Es ist die Individualität, die so zur Idealität emporgeläutert wird; an der einzelnen Begebenheit offenbart sich das Schicksal der Gattung überhaupt, an dem einzelnen Charakter die ganze allgemeine Menschennatur.[2]) — —

So liegt denn die ethische Gesamtbedeutung der Kunst unmittelbar zu Tage: sie ist die notwendige Vorstufe, die vollkommenste Vorbereitung zur Humanität, Die Kunst befreit uns von den Schranken der Wirklichkeit. Schranke aber ist alles, was die reine Verwirklichung des Ideals hindert.[3]) So zaubert uns die Kunst in eine Welt von Idealen hinüber und umkleidet die Natur mit einer Vollendung und Grenzenlosigkeit, die ihr sonst fremd ist. Wir erfassen also hier den Punkt, an dem die Ästhetik innig mit der Humanitätsidee zusammenhängt, und wir können ihn nicht schärfer und verständlicher formulieren als in den Worten, mit denen Humboldt selbst die Funktion des Dichters ausdrückt: „Den wirklichen Gegenstand nur gleichsam zum Spiel in ein Objekt der Phantasie zu verwandeln, fängt er an und hört damit auf, das größeste und schwerste Geschäft, was dem Menschen als seine letzte Bestimmung aufgegeben ist, sich und die Außenwelt um ihn her auf das innigste miteinander zu verknüpfen, diese erst als einen fremden Gegenstand in sich aufzunehmen, dann aber als einen frei und selbst organisierten wieder zurückzugeben, auf seine Weise und mit den ihm angewiesenen Organen auszuführen. — Denn den ganzen Stoff, den ihm die Beobachtung darreicht, organisiert er zu einer idealischen Form für die Einbildungskraft, und die Welt um ihn her erscheint ihm nicht anders, als wie ein durchgängig individuelles, lebendiges, har-

[1]) II, 195, 209, 213.
[2]) 118, 125, 132, 138, 278, 308, 310, 318. [3]) 136.

monisches, nirgends beschränktes noch abhängiges, nur sich selbst genügendes Ganzes mannigfaltiger Formen. So hat er seine eigne innerste und beste Natur in sie übergetragen und sie zu einem Wesen gemacht, mit dem er nun vollkommen zu sympathisieren vermag."[1])

II. Der Begriff der künstlerischen Objektivität und Wahrheit.

Auf dem Zusammenwirken dieser Faktoren beruht die Idealisierung, die die Kunst durch die Einbildungskraft erfährt. Die zweite Grundfrage, der sich Humboldt zuwendet, ist die Objektivität der Kunst.

An dieser Stelle der Humboldtschen Ästhetik glaube ich einen Einfluß von Friedrich Schlegel zu bemerken. Zwar daß in der Kunst ein objektives Moment liegt, folgt schon aus den Grundsätzen Kants; dadurch allein war ja überhaupt eine „Kritik" des Geschmacks möglich geworden. Aber nur in der Lehre vom Genie hatte auch Humboldt auf dieses Merkmal Wert gelegt. Es hatte ihn ferner bei seinen ersten Betrachtungen über den griechischen Kunstsinn als leise Vorempfindung geleitet, ohne daß er es als ein grundlegendes Prinzip formuliert hätte. Dazu erhob es erst der Fichteschüler Fr. Schlegel in seinem Aufsatze „Über das Studium der griechischen Poesie", dessen Bedeutung für Humboldt wir oben erörtert haben. Auf den Einfluß dieser Theorie, die als Ganzes eine wunderbare Parallelerscheinung zu den Gedanken Schillers und Humboldts bildet, führe ich es zurück, daß der letztere von 1797 an als zweite ästhetische Grundkategorie neben der Idealität die Objektivität aufstellt. Schlegel versteht unter Objektivität nicht nur sinnliche Gegenständlichkeit, sondern vor allem Allgemeingiltigkeit und Gesetzlichkeit. Strenge Definitionen sind nicht seine Sache; vielleicht aber kommt er seiner eignen Meinung am nächsten in der Wendung: Objektivität ist das „gesetzmäßige Verhältnis des Allgemeinen und des Einzelnen in der freien Darstellung".[2]) Den Gegensatz des Objektiven bildet daher das Interessante, das bei dem Manierierten, Charakteristischen, Individuellen und Subjektiven stehen bleibt. Jede wahre und hohe Kunst muß auf das Objektive gerichtet sein: „Die Herr-

[1]) 142 (von mir gesperrt); vgl. die gleich charakteristischen Stellen 140, 210, 271/3, 319.

[2]) Minor a. a. O. I, 135.

schaft des Interessanten ist durchaus nur eine vorübergehende Krise des Geschmacks." Die moderne Poesie leidet an dieser Entartung; sie ist eine Folge der künstlichen Bildung, die allenthalben die natürliche verdrängt hat, eine Folge der Alleinherrschaft des Verstandes an Stelle der früheren gesunden, natürlichen Instinkte. Wollen wir die objektive Kunst wiedergewinnen, so müssen wir zu demjenigen Volke zurückkehren, das sie im höchsten Maße besaß, nämlich zu den Griechen. Ganz wie Humboldt erwartet er eine ästhetische Revolution, hervorgehend aus dem Bedürfnis nach dem Objektiven. Und so gliedert sich ihm die Geschichte der modernen Poesie unter solchen Gesichtspunkten gleichsam von selbst in drei Perioden: Herrschaft der Einseitigkeit, Rückgang auf die objektive Poesie der Alten und endlich erneute Herrschaft des Objektiven in Theorie und Nachahmung, in Kunst und Geschmack, ja auch in dem Studium des Griechentums selbst. Mit Fichte setzt er seine eigne Gegenwart in den Übergang zur Periode der Vollendung. Und wieder mit Humboldt in einem Grundgedanken zusammentreffend, sieht er in Goethe den eigentlichen Propheten dieser neuen Zeit: „Er steht in der Mitte zwischen dem Interessanten und dem Schönen, zwischen dem Manierierten und dem Objektiven. Auch darin stimmen sie überein, daß diese dritte Periode, die nicht ein Geschenk der Natur, sondern das selbständige Werk menschlicher Freiheit sein wird, reicher und größer sein muß als das Griechentum, so nahe es der reinen Menschheit kam. „Nichts ist überhaupt so einleuchtend als die Theorie der Perfektibilität." „Es wäre wunderbar, wenn unsere Poesie, durch die Fortschritte aller vorigen Zeitalter bereichert, an Gehalt die griechische nicht überträfe."[1]) Aber es ist überflüssig, auf einzelne Übereinstimmungen hinzuweisen. Das Denken beider Männer steht sich in diesen Jahren 1795—1797 so erstaunlich nahe, daß man fast sagen darf: wenn es gelänge, Schlegels feurigen Genius in das gründliche, systematische Raisonnement Humboldts zu übersetzen, so würde sich eine völlige Identität beider Köpfe ergeben. Wir kehren daher zu unsrer Analyse des zweiten ästhetischen Grundbegriffes bei Humboldt zurück. —

Wenn die Kunst zugleich ideal und objektiv sein soll, so werden einzelne Momente, wodurch sie das eine ist, mit solchen zusammenfallen, wodurch sie das andre ist. Trotzdem

[1]) a. a. O. I, S. 170 ff., 113, 115 ff., 152; vgl. die letzte Stelle mit der fast wörtlich gleichlautenden Humboldt, W. W. III, S. 25.

bedeutet die Objektivität etwas Besonderes. Jede Kunst ist Nachahmung. Objekt der Nachahmung ist die Wirklichkeit. Durch die Nachahmung aber entsteht ein neues, ein Phantasieobjekt, und es fragt sich nun, wodurch die subjektive Tätigkeit der Einbildungskraft das empfängt, was man ihren Objektcharakter nennen könnte.[1]) Kantianer würden hierauf antworten: durch alle die Momente, in denen der Verstand die gegenständliche Welt überhaupt produziert. Und in der Tat, sofern die Objektivität nicht ein irrationales Erlebnis ist, d. h. auf dem Materiale der Sinnlichkeit und der Affizierung unsrer Rezeptivität beruht, sind solche Faktoren hier zu erwähnen. — Humboldt unterscheidet wiederum drei Stufen der Objektivität: ich bezeichne sie mit folgenden Stichworten: 1) bestimmte Sachlichkeit, 2) lebhafte Sinnlichkeit, 3) gegenständliche Gesetzmäßigkeit.[2])

1. Der erste Punkt ist der unbestimmteste. Er besagt, daß sich der Dichter unsrer Phantasie bemächtigt und sie ganz auf den Gegenstand hinlenkt, den sie aus sich erzeugen soll. Dazu gehört natürlich, daß wir aus diesem Phantasiezusammenhange nirgends herausgerissen werden, sondern daß die einzelnen Teile der Handlung wie von selbst auseinander hervorgehen, daß Sache, Handlung und Personen lebendig vor uns dastehen.[3]) Das Denken des Dichters also muß — um einen Lieblingsausdruck des alten Goethe anzuwenden — im höchsten Maße „gegenständlich" sein.

2. Greifbarer ist die Objektivität im zweiten Sinne: hier wiederholt Humboldt den alten Satz, daß die Kunst auf lebhaften sinnlichen Vorstellungen beruhen müsse. Diese Forderung der höchsten Sinnlichkeit hat für ihn die größte Bedeutung: theoretische Erinnerungen aus der Aufklärungsschule mögen hier mit tatsächlichen Eindrücken der antiken Kunst, ihrer plastischen, farbenreichen, sinnlich-frischen Gegenwart zusammenwirken. Von dem Grade der Sinnlichkeit hängt der künstlerische Wert der Darstellung ab.[4]) Nun hat hier die Poesie besondere Schwierigkeiten zu überwinden; denn sie ist die Kunst durch Sprache; die Sprache an sich aber tendiert ebenso zum Allgemeinen, wie die Kunst zum Individuellen.[5]) Diese Schwierigkeit wird in einer Beziehung zum Vorzuge:

[1]) II. 146 ff.
[2]) Die Dreiteilungen S. 162 und 191 stimmen damit nicht genau überein.
[3]) 145. [4]) 233, 279, 307. [5]) 158 ff.

da das ganze Innenleben des Menschen (der Gehalt) nur durch Sprache darstellbar wird (— hier liegt wiederum die ästhetische Zeichentheorie im Hintergrunde —), so beruht die Wirkung des lyrischen, tragischen und didaktischen Dichters wesentlich auf der künstlerischen Beherrschung der Sprache. Dies war der Weg des Ideendichters Schiller, dem Humboldt einst mit überwiegender Bewunderung folgte.[1]) Von den Griechen, Voß und Goethe her aber kennt er einen anderen Begriff der Kunst, den er den „leichtesten und einfachsten" nennt.[2]) In diesem Sinne strebt sie nach sinnlichen Gestalten, Leben und Bewegung, nach dem, was Herder schöne Sichtbarkeit genannt hatte, und hier bedeutet die Sprache mit ihren abstrakten Zeichen gegenüber den andern Kunstmedien eher einen Nachteil, als einen Vorzug. Von diesem Gesichtspunkte gesehen ist es denkbar, die Poesie in einen Gegensatz zur Kunst überhaupt zu bringen, ihr den Charakter der „Unkunst" nachzusagen.[3]) Die eigentlichste Kunst wäre dann die bildende, und sie ist, wie Humboldt sagt, „mit der Kunst überhaupt äußerst nah und näher als die Dichtkunst verwandt."[4]) Folglich macht es eine der größten Schönheiten von „Hermann und Dorothea" aus, daß dieses Gedicht mehr an den Stil der bildenden Künste erinnert als an die Dichtkunst.[5]) Man könnte also von einem „Primat der Plastik" in Humboldts Ästhetik reden, und wir haben schon früher darauf hingewiesen, wie eng diese Richtung mit der Organisation seines ganzen Geistes zusammenhängt.[6]) Die Skulptur entspricht am meisten dem reinen Begriffe darstellender Kunst. Die Dichtkunst hingegen „hat aus dem Gebiete des Denkens und Empfindens soviel in ihr eigenes hinüber getragen, daß es ihr selbst manchmal um ihre Eigenschaft als K u n s t bange wird..... Daß die Erhabenheit und Würde, die ich einmal jetzt geradezu die sinnliche nennen will, die auf Ton und Gestalt mehr noch als auf dem Gehalt beruht,..... daß diese einen hohen Vorzug in der dichterischen Wirkung besitzt, ist offenbar. Sie ist mehr als irgend eine intellektuelle oder moralische ein neues Werk der Phantasie und also formeller, mehr künstlerisch und insofern auch mehr p o e t i s c h."[7])

Mit diesem Primat der Plastik hängt eine weitere Unterscheidung zusammen, die einen von Schiller übernommenen

[1]) cf. auch an Körner 86 f.: über Schiller und die ästhetische Eigentümlichkeit der Sprache.
[2]) 159. [3]) 152. [4]) 151; so schon W. W. I, 168! [5]) 148.
[6]) Belege: 144, 152, 214 f., 221, 245, 270, 291/2.
[7]) An Körner 81.

Gedanken erweitert. Wer im ganzen Umfange auf unsre Einbildungskraft wirken will, muß zugleich stimmend und bildend verfahren, d. h. zugleich das Subjekt zubereiten und das Objekt darstellen.[1]) Das erstere geschieht im wesentlichen durch sinnliche Mittel wie Farbe, Ton, Rhythmus etc., das zweite durch Gestalt und Bewegung der Handlung. Diese Unterscheidung ist nur die Erweiterung des Gegensatzes von musikalischer und plastischer Poesie, den Schiller in dem Aufsatz über naive und sentimentalische Dichtung aufgestellt hatte.[2]) Es ist bezeichnend, daß in Schillers eignem Schaffen nach einem Bekenntnis, das ich in Nietzsches „Geburt der Tragödie" zitiert finde, eine musikalische Gemütsstimmung der eigentlichen poetischen Idee voranging. Ganz anders Humboldt. Er legt vermöge seiner ganzen Geistesart auf die plastische Seite der Einbildungskraft den größeren Wert. Eben dieses Überwiegen der bildenden Kraft über die stimmende ist es, was ihn an Goethe und den Griechen anzieht, und insonderheit hängt die Objektivität einer Dichtung ganz von der ersteren ab, während die zweite, obwohl auch sie auf objektiven Bedingungen beruht, uns wieder in das Subjekt zurückführt.[3])

3. Die dritte und letzte Stufe der Objektivität fällt mit einem wichtigen Bestandteile der Idealität (s. I, 1) zusammen. Objektivität beruht ebenso auf Gesetzmäßigkeit und Einheit der Erzeugung wie Idealität.[4]) „Wo der höchste Grad der Objektivität erreicht ist, da steht schlechterdings nur Ein Gegenstand vor der Einbildungskraft da." In dieser Einheit, die zunächst Individualität ist, liegt aber nach den vorigen Erörterungen Totalität, d. h. eine organische, gedankenmäßige Gesetzlichkeit. Der Schöpfer verschwindet; es bleibt nur der gesetzlich erzeugte Gegenstand in seiner reinen Formeinheit. Denn ein Ganzes ist immer nur denkbar durch Form. Dies also ist die Objektivität des naiven Dichters, im Gegensatz zu dem zunächst immer subjektiver gestimmten sentimentalen, daß er es durchaus nur mit seinem Gegenstande und dessen Gesetz zu tun hat, daß er vor allem Gestalten malen, nicht bloße Gefühle wecken will. „Der Dichter faßt einen Gegenstand auf; von ihm geht seine Begeisterung aus; er ist allein mit demselben beschäftigt, er strebt nach nichts andrem, als ihn so zu zeichnen, wie er in der Natur ist oder

[1]) 147, 167 f., 163, 172, 190 f., 289, III, 21 f.
[2]) Leitzmann 250 und Schiller W. W. XII, 209.
[3]) 162 ff. [4]) 160 ff.

wie er sein müßte, wenn er zu ihr gehörte; er kann nicht aufhören, bis derselbe vollendet ist, und ist fertig, sobald er den letzten Pinselstrich daran getan hat. Sein Zuhörer hat, wie er, seine Blicke nur fest auf denselben geheftet; er interessiert sich nur langsam und nach und nach für ihn; aber mit jedem Augenblick steigt die Wärme, mit der er ihn umfaßt, bis sie zuletzt zu der höchsten Innigkeit anwächst; er glaubt bloß außer sich und in ihm zu leben und bemerkt erst zuletzt mit frohem Erstaunen, daß indes und durch ihn in ihm selbst eine mächtige Veränderung vorgegangen, sein Gemüt bis in sein Innerstes erschüttert, erhöht und idealisch umgestimmt ist."[1]) Dies ist, fein herausempfunden, das Geheimnis der objektiven Dichtung, die ihrer Wirkung nicht selbst antizipierend vorauseilt, sondern ganz beim Gegenstande verweilt und eben dadurch ihre Wirkung verdoppelt. Am schwersten wird dies bei der Darstellung von Menschen, von menschlichen Schicksalen und Gefühlen sein, weil hier die subjektive Teilnahme am spontansten hervorspringt und das objektive Gesetz am wenigsten ergründet ist. Um so ergreifender die Wirkung, wenn uns aus den individuellen Gestalten der Dichtung das Allgemein-Menschliche entgegenstrahlt, wie es Goethe erreicht hat: „Man sieht nicht mehr Hermann und Dorotheen allein, man erblickt in ihnen die männliche und weibliche Größe selbst, in ihren vollsten Gefühlen, von den höchsten Kräften gehalten."[2]) In solchen Momenten verschmilzt die Objektivität mit der Idealität, und die Kunst selbst erhebt sich auf den Gipfel der Humanität, weil das Echt-Menschliche in seiner gesetzlichen Wahrheit und doch Verklärung vor uns ausgebreitet wird. Nur eine so bildende Kunst vermag uns zuletzt auch wahrhaft menschlich zu stimmen, weil sie aus dem reinsten Sinn für das Menschliche hervorgegangen ist.[3]) —

Fassen wir nunmehr alle diese Bestimmungen über Idealität und Objektivität zusammen, so ergibt sich aus ihnen als höchste Gipfelung der Begriff der poetischen Wahrheit. Diese Wahrheit ist — im oben entwickelten Sinne — zugleich objektiv und idealisch. Das zweite unterscheidet sie von der Wahrheit des Wirklichen, die Humboldt die historische nennt.[4]) Die Kunst bleibt, mit dieser verglichen, immer ein schönes Spiel, und wird nie zur drückenden Wahrheit. Wenn man

[1]) 170 f. [2]) 188. [3]) 213.
[4]) 285 f. Schon damals rechnet er die mathematischen und philosophischen Wahrheiten mit zu den idealischen.

trotzdem von einer Wahrheit der Kunst reden darf, so beruht dies auf der Gesetzmäßigkeit, mit der sie von der Phantasie erzeugt wird. Diese Gesetze können sich mehr auf die Beschaffenheit des menschlichen Gemüts beziehen — auf ihnen baut sich die im engeren Sinne idealische Wahrheit der lyrischen und tragischen Dichtung auf, — oder sie beziehen sich mehr auf den gewöhnlichen Lauf der äußeren Natur — dann reden wir von pragmatischer Wahrheit. Wo aber gar keine solche Gesetzmäßigkeit waltet, wie im Märchen,[1]) da kann auch von poetischer Wahrheit nicht mehr die Rede sein.

Was in diesen Anschauungen Metaphysisches steckt, haben wir bereits öfter hervorgehoben. Die ganze Tiefe dieser Ästhetik liegt aber darin, daß sie auch für den subjektiven Geist unveränderliche Gesetze voraussetzt. Diese Regelmäßigkeit ist der Forschung noch verborgen. In der schaffenden Phantasie des Dichters aber wirkt sie als unbewußte Norm, und so enthüllt uns die Dichtung Zusammenhänge, die wir nur ahnen, aber noch nicht in das volle Licht bewußter Reflexion heben können. Legen wir diesen Gesichtspunkt zugrunde, so könnte man die Kunst im Verhältnis zur Wissenschaft geradezu als *überwissenschaftlich* bezeichnen. —

Wir haben hiermit die prinzipiellen Grundsätze von Humboldts Ästhetik erschöpft; denn es ist nicht unsre Absicht, auf seine Anschauungen über Physiognomik und Mimik in diesem Zusammenhange noch einmal zurückzukommen. Wohl aber wollen wir noch einen dritten und vierten Punkt berühren, die beide geeignet sind, Ergänzungen zu seiner Auffassung von der Objektivität der Kunst zu liefern: die hervorstechende Objektivität der naiven und der epischen Gemütsverfassung. Nur von diesem Gesichtspunkte aus interessiert uns beides.

III. Der Unterschied zwischen moderner und antiker Dichtung.

Wir hatten gesehen: je objektiver die Darstellung, um so tiefer die subjektive Wirkung. Nun kann sich der Dichter um so freier und empfänglicher an das Objekt hingeben, je weniger er in die Problematik seines eignen Innern hineingesehen hat. Dies aber ist die Verfassung des naiven Dichters im Gegensatz zum sentimentalen. Es gibt, wie bereits Schiller in seiner Theorie der Idylle entwickelt hatte, zwei

[1]) Vgl. III, 13. Dies ist ein Irrtum; denn das Märchen hat seine besonderen Gesetze.

Möglichkeiten, um dieser höchsten Kunstwirkung wieder nahe zu kommen: Entweder all diese verfeinerte Subjektivität zu eliminieren und sich ganz in die Welt einfacher Objekte zurückzuversetzen, oder aber die Subjektivität durch die Mittel der Kunst wieder zu objektivieren, d. h. sie in und an dem Objekt aufleuchten zu lassen. Der erste (Rousseausche) Weg ist der leichtere, das zweite Ziel aber jedenfalls das Verlockendere.[1]) Deshalb ist es das eigentliche Ziel der deutschen Poesie. Humboldt hat es immer wieder ausgesprochen, daß er beide Momente gerade bei Goethe in der höchsten Verbindung fände. Wir verfolgen also zunächst, was Goethe nach seiner Auffassung mit den Griechen gemeinsam hat, um dann seine Abweichungen von ihnen zu betrachten.

1. Das Naive bei Goethe, oder das Griechische, bezeichnet Humboldt charakteristischer Weise ganz mit den Winckelmannschen Formeln. Er rühmt „die schlichte Einfalt und natürliche Wahrheit des Gedichtes", auf der die Größe und Tiefe seiner poetischen Wirkung beruht. Solche Einfachheit, Wahrheit und Natur, die beinahe schon unter dem Niveau der Kunst überhaupt bleibt, haben bisher nur die Alten erreicht.[2]) Der Ausdruck Natur hat in all diesen Verbindungen einen unbestimmt erweiterten Sinn: er umfaßt nicht nur die äußere Welt, sondern „das Natürliche" in einer an Rousseau erinnernden Bedeutung; ja man könnte ihn mit dem rein psychologischen Begriff der Sinnlichkeit in Parallele und beiden den der Vernunft entgegen setzen. So gefaßt nun waren die Griechen „Natur"; sie hatten ihr Wesen noch nicht von dieser äußeren Welt abgesondert, sich noch nicht einsam in ihr Gemüt verschlossen, sondern lebten in harmonischem Bunde mit der Natur.[3]) Der große Bruch, durch den Geist und Natur, Unendliches und Endliches auseinandergerissen wurden, war für sie noch nicht eingetreten. Deshalb stellten auch die Alten den Menschen immer mehr in Begleitung der Natur, als im Gegensatz mit derselben dar.[4]) Dies war, wie wir in der Geschichtsphilosophie gesehen haben, die „Periode der bloßen Natur".[5]) Es ist eigentlich unzulässig, zu sagen, daß

[1]) Vgl. besonders III, 25: „Ce serait une idée affligeante en effet, si la série de tant de siècles féconds en évènements et en génies, ne nous eût rien laissé dont nous pussions aussi à notre tour enrichir et embellir la poésie."

[2]) II, 123, 191, 211, 219 f.

[3]) 210. III, 23.

[4]) 217.

[5]) 304.

die Alten naiv gewesen wären. Denn das Naive tritt erst dann auf, wenn einmal ein Kontrast gegen die Natur zum Bewußtsein gelangt ist. Wir dürfen also höchstens sagen: die Alten erscheinen uns naiv. Und auch dies ist kein rein ästhetischer Ausdruck; rein ästhetisch genommen beruht die Verschiedenheit der Alten und Neueren allein auf der höheren Objektivität ihrer Kunst.[1]) Sie mischten ihre Subjektivität nicht in die Darstellung hinein, sondern beschäftigten ihre Einbildungskraft rein mit den objektiven Formen der Natur. In diesem Sinne nun kann Goethe mit den Griechen auf eine Stufe gestellt werden; nicht nur wegen seiner Einfachheit und Schlichtheit, sondern auch, weil er im höchsten Grade das besaß, was Schiller in seinen „Idealen" als der modernen Welt verloren beklagt.[2])

2. Und doch ist Goethe kein bloß naiver Dichter, sondern — darauf beruht seine Größe — innerhalb seiner Naivität erweist er sich als ein sentimentaler Geist, so daß er beide Dichtungsarten, gleichsam beide Kulturperioden, in einer höheren Synthese verknüpft. Die sentimentale Stimmung läßt uns in der Natur eigentlich nur uns selbst sehen.[3]) Sie kennt eine schwermütige Sehnsucht, eine Versenkung in die Innerlichkeit, kurz einen über die bloße Natur hinausgehenden Gehalt, der den Alten fremd war.[4]) Die unerreichte Kunst des Dichters besteht nun darin, auch diese neue Welt in gleich objektiver Weise wie die Natur zu gestalten, so daß sie im Zusammenhange eines universalen Menschheitsbildes, nicht aber als auf- und abwallende Leidenschaftlichkeit ohne Gesetz und Zusammenhang erscheint. Man könnte sagen, ihm zuerst sei es gelungen, die naive Humanität der Griechen zu einer sentimentalen zu erweitern. „Wo er den Zustand des Gemüts darlegt (und eigentlich ist er überall damit beschäftigt), wo er auch den ungewöhnlichsten und leidenschaftlichsten schildert, verfährt er dennoch, gerade wie bei der Beschreibung der äußern Natur, immer ruhig und bildend und fügt alle einzelnen Teile des Ganzen fest ineinander. ..... Er läßt nicht nach, genau und vollkommen zu erforschen, wie eine ungewöhnliche Eigentümlichkeit, die sich ihm auf seinem Wege dichterischer Erfindung darbietet, in einem menschlichen Gemüte als reine Wahrheit

[1]) 170. [2]) Leitzmann 98, 140, 164. An Körner 83. [3]) 155, 206 ff.
[4]) So z. B. die „Iphigenie" trotz des antiken Stoffs. An Körner 83/4.

bleibend fortdauern, wie sie sich zu den übrigen notwendigen und rein menschlichen Empfindungen verhalten, wie sich an andre Eigentümlichkeiten anschließen, wie durch die Verbindung mit ihnen und ihr eignes natürliches Fortschreiten umgestalten kann, und er ruht nicht eher, als bis auch wir dies in seiner Darstellung deutlich wiedererkennen. Er bleibt daher nie einzeln bei ihr stehen, sondern erweitert sie auf eine unendliche Fläche und stellt sich immer in den Mittelpunkt, in dem sich doch endlich alles, was nur irgend menschlich heißen kann, notwendig miteinander vereinigen muß. Dadurch wird sie nun, wie ungewöhnlich sie auch an sich sein möchte, in seiner Schilderung wirklich zur Natur, erscheint weder als die Frucht einer augenblicklichen Überspannung der Einbildungskraft, einer künstlich übergetriebnen Empfindung, noch als die Folge eines Schwunges des Geistes zu einer Höhe, auf der er sich nicht zu halten vermag, sondern als das wahre Resultat aller Gemütskräfte in ihrem reinen Zusammenwirken." Dazu kommt bei Goethe die Richtung auf das Optische und Plastische, durch die er gleichsam die einseitige Natur der Sprache überwindet: er vereint so alle Künste miteinander und ist mehr Künstler überhaupt als bloß Dichter.[1])

Wir haben hier zugleich den völligen Inzidenzpunkt von Ästhetik und Geschichtsphilosophie bei Humboldt. Beide stimmen ja in den Formeln, ja bis in die aus Homer und Ariost entnommenen Beispiele (die übrigens bei Schiller wohl auf Herder zurückgehen) durchaus mit Schiller überein. Die sentimentale Geistesverfassung beruht auf dem höheren „Gehalt"; dieser aber m u ß t e von dem Stufe für Stufe fortschreitenden Geiste errungen werden, wenn dadurch auch zunächst Einseitigkeit, Absonderung und Dualität entstand.[2]) In der Reflexion entsteht vor uns gleichsam eine neue, geistige Innenwelt, und mag diese Selbstbetrachtung auch zunächst als „ein Luxus unsrer Natur" erscheinen, so ist es doch einer, „ohne den wir auch nie die höchsten Endzwecke der Menschheit zu erfüllen imstande wären".[3]) Diese erhöhte Sentimentalität widerspricht also nicht der Natur, sondern stellt nur eine höhere und wahrhaft verfeinerte Natur dar. Sie bedeutet nämlich eine Steigerung der Innerlichkeit, der Intellektualität und des Ideenvermögens, der Empfindung und

[1]) 212 ff., 219, 308. An Körner 84 ff.
[2]) 204. [3]) 209 ff.

des Gefühls.[1]) Zugleich bedeutet dies eine Verlegung des Schicksals nach innen, die der griechischen Auffassung völlig fremd war. Es flößt uns nun „einen um so geheimnisvolleren Schauder ein, als wir es näher mit uns verwandt fühlen."

Dieser ganze Prozeß ist gleichbedeutend mit einer Sonderung von Natur und Geist, wie sie an sich dem Wesen der Kunst schädlich ist. Aber Goethe, wie wir sahen, hat diesen Zwiespalt ästhetisch bereits überwunden, er hat das Sentimentale ins Objektiv-Naive, den reicheren Geist in die Natur zurückgetragen. Ihm gelang es, „d'allier les idées les plus élevées à la simplicité de la nature."[2]) Mit ihm also bricht jene dritte Epoche der vollendeten Bildung an, die Schiller, F. Schlegel und Humboldt gleichmäßig prophezeien. In der zweiten Epoche wird „der innere Mensch von der äußern Wirklichkeit getrennt, es wird zwischen beiden eine Grenze gezogen, so daß es nun auch jenseits derselben ein eignes und neues Gebiet gibt".[3]) Der Mensch findet in sich etwas Idealisches, das über die äußere Tätigkeit und den äußeren Genuß des Lebens hinausgeht.[4]) Je mehr dieses innere Dasein vordringt, um so weiter tritt die natürliche Sinnlichkeit zurück. Und so ist auch in Goethes Gedicht, verglichen mit den Alten, nicht der sinnliche Reichtum, so plastisch sonst seine Dichtung ist.[5]) Aber nicht auf diese Ausstellungen kommt es Humboldt an, sondern auf den Nachweis, daß es Goethe gelungen ist, den Gegensatz zur Natur zu überwinden und die innere Idealität wieder mit der äußeren Wahrheit zu verknüpfen. Das heißt aber in unsrer Sprache: Goethe allein hat in einem völlig objektiven Kunstwerk den Gehalt des modernen Menschheitsbegriffes zur Darstellung zu bringen vermocht, er hat diese echte Menschlichkeit — diese Humanität — in ein konkretes Bild verwandelt, dessen Betrachtung auch uns — und damit kommen wir auf den letzten Punkt, — in den Zustand echt menschlicher Beschauung versetzt.

IV. Das Epos als Dichtungsgattung der Humanität.

Die Objektivität der Kunst, auf die es uns vorzüglich in diesem Zusammenhang ankommt, erscheint am höchsten

[1]) 159, 199, 250, 270, 287. — Leitzmann 312 (1803); III, 198 (1806). — Diese Griechenauffassung (s. u.) ist bereits in aller Schärfe bei Herder vorgebildet. Doch schreibt er W. W. II, 19 den homerischen Helden einen größeren Gehalt an Innerlichkeit und Individualität zu, als Humboldt. III, 162 nennt er Ariost den Homer Italiens.

[2]) III, 28 f. [3]) 205. [4]) 217. [5]) 270.

verwirklicht in der epischen Dichtungsgattung. Wenn wir also bisher das Wesen der Kunst allgemein erörtert und speziell das Verhältnis des sentimentalen Dichtergeistes zur Objektivität untersucht haben, so kommen wir nunmehr auf die besondere Dichtungsart, in der die objektive Gemütsverfassung am reinsten zutage tritt. Denn auf diese Ausweitung des Subjekts an der Welt der Objekte richtet der Humanitätsphilosoph sein Hauptaugenmerk. Auch hierfür wählt er natürlich den subjektiven Ausgangspunkt, ja er leitet die Dichtungsgattungen geradezu deduktiv aus dem Wesen der Einbildungskraft her, und zwar aus den Hauptstimmungen, deren sie überhaupt fähig ist. Er unterscheidet zwei Grundzustände: den einer bestimmten Empfindung und den allgemeiner Beschauung.[1]) Diesen subjektiven Unterschieden entspricht objektiv ein Unterschied der Dichtungsarten. Der Zustand einer bestimmten Empfindung entspringt aus der vereinten Tätigkeit von Gefühl und Willen und steht in unmittelbarer Beziehung auf Lust und Unlust des Subjekts. Ihm ist also am wenigsten der Zug der Universalität eigen, vielmehr ist er ein Zustand der Einseitigkeit und Beschränkung, so sehr ihn auch die nachfolgende poetische Bearbeitung ausweiten mag.

Ganz anders der Zustand allgemeiner Beschauung; in ihm überwiegt die Intellektualität und an Stelle der Beziehung auf den inneren Sinn die auf die äußeren Sinne. Es liegt also in diesem Zustande etwas Allgemeines, Totales; er weitet die Seele zu ihrem größten Umfange und macht sie zum reinen Aufnehmen geschickt. Denn gerade diese gleichmütige Stimmung der Seele eröffnet sie dem allgemeinsten Interesse; doch muß diese Beschauung nicht bloß intellektuell sein, sondern lebendig genug, um poetisch zu bleiben. Es gehört also Feuer der Sinne dazu, ohne daß doch ein eigensüchtiges Bedürfnis oder ein einzelnes Interesse uns erfüllte.[2]) Dieser Zustand der Parteilosigkeit und Allgemeinheit entspricht am meisten der Forderung der Objektivität. Er ist die eigentliche Gemütsverfassung aller Tätigkeiten, die eine humanistische Stimmung voraussetzen; also des Geschichtsschreibers und, auf poetischem Gebiet, des Epikers, während in der lyrischen Stimmung immer eine einzelne Empfindung vorherrscht, mögen auch alle übrigen leise mitklingen.

Daraus folgt nun, daß Handlung (nicht bloße Begebenheit) und Erzählung die Seele des Epos ausmachen. Man

[1]) 228. [2]) 230/1.

kann sich die Entstehung der epischen Dichtung in drei Stufen denken: das erste ist ein Zustand klarer, ruhiger, sinnlicher Betrachtung, die sich bereits auf das Totale richtet. Dieses Zustandes bemächtigt sich die dichterische Einbildungskraft, indem sie ihm ein korrespondierendes Objekt in Form einer einheitlichen, zugleich sinnlich ausgestalteten Handlung entgegenstellt; zuletzt treten die subjektive Stimmung und das objektive Bild in Wechselwirkung miteinander; sie steigern sich gegenseitig und erzeugen so als charakteristischen Zustand R u h e. Diese Gedanken hat Humboldt mehr den großen epischen Mustern, dem Homer und seiner Goetheschen Nachbildung in „Hermann und Dorothea" abgelauscht, als daß sie in dem Wesen j e d e r epischen Dichtung notwendig begründet wären. Nur jene Klassiker waren so allgemein menschlich gestimmt, daß auch ihre Epen diese Stimmung wiederspiegeln. So stellte denn Humboldt zuletzt als objektive Definition der Epopee die ohne Zweifel zu enge und spezielle Formel auf: das epische Gedicht ist „eine solche dichterische Darstellung einer Handlung durch Erzählung, welche (nicht bestimmt, einseitig eine gewisse Empfindung zu erregen) unser Gemüt in den Zustand der lebendigsten und allgemeinsten sinnlichen Betrachtung versetzt".[1])

Indem er diesen allgemeinen Satz teils zerlegt, teils schon erörterte Grundgesetze der Kunst überhaupt hinzunimmt, entwickelt er nun sechs Gesetze für die Epopee, nämlich das der Sinnlichkeit, Stetigkeit, Einheit, des Gleichgewichts, der Totalität und pragmatischen Wahrheit.[2]) Wir haben nur zu einigen davon wenige Worte hinzuzusetzen: das Gesetz der höchsten Sinnlichkeit ist ein allgemeines Kunstgesetz, hat aber für das Epos besondere Bedeutung. Denn das Epos ist noch mehr als die Tragödie als p l a s t i s c h e P o e s i e zu bezeichnen, deren Gegensatz die lyrische bildet. Die Beschauung, die in der epischen Dichtung stattfindet, muß s i n n l i c h sein; erst das erhebt jenen an sich intellektuellen Zustand zu künstlerischem Wert. Dieses Gesetz entspricht der oben entwickelten zweiten Bedeutung der Objektivität. Die nächsten vier Gesetze sind Einzelformeln für die Objektivität in ihrer dritten Bedeutung. Denn sie sind Teilgesetze der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Einbildungskraft. Mit der Forderung, daß die epische Dichtung Ruhe wirken soll, hängt die Forde-

[1]) 241. [2]) 278 ff.

rung der Stetigkeit in der Charakterschilderung zusammen, d. h. der Beschauer muß mit seiner Phantasie den wechselnden Lagen der Charaktere ohne Sprung folgen können.[1]) Einheit der Handlung ist ein allgemeines Kunstgesetz. Gleichgewicht und Totalität hat das Epos, wenn es uns in die harmonische Ruhe und Allgemeinheit der Stimmung versetzt, in der ihr Wesen wurzelt. Totalität kommt ihr eben deshalb in besonderem Maße zu, weil sie uns von dem Übergewicht einer einzelnen alleinherrschenden Empfindung befreien soll. Dies kann sie nur, wenn sie uns mitten in ein Ganzes versetzt, das wir in allen seinen Zusammenhängen allgemein übersehen.[2]) „Nur der epische Dichter faßt alles, was die Welt und die Menschheit enthält, mit Einem Blicke zusammen."[3]) Wir schieben dann den wenigen Personen, die wir vor uns handelnd erblicken, das ungeheure Bild der ganzen Menschheit unter.[4]) Dazu bedarf es endlich der Objektivität in ihrer ersten Bedeutung: der pragmatischen Wahrheit, die den allgemeinen Naturlauf zur Richtschnur nimmt und ihn an einer einzelnen Handlung gleichsam illustriert.[5]) Deshalb sucht auch das Epos nicht das Ungewöhnliche, sondern fordert geradezu das Natürliche. Der epische Dichter „will außerordentliche Menschen malen, aber doch nur solche, die es durch den Grad ihrer Kraft, durch die Reinheit ihres Wesens, nicht gleichsam durch eine seltne Organisation sind; im ganzen sollen sie mit allem, was nur überall das Menschlichste und Natürlichste ist, in dem vollkommensten Einklange stehen; was er darstellt, muß der bloße gesunde und gerade Sinn durchaus zu fassen und sich anzueignen imstande sein".

Aber es kann nicht in unsrer Absicht liegen, hier bis in die Einzelheiten ästhetischer Regelgebung hinabzusteigen. Nur deshalb sind wir der Charakteristik der Epopee bis hierher gefolgt, um das Interesse Humboldts gerade für diese Gattung voll zu verstehen. Es ist kein rein ästhetisches Interesse, sondern es hängt mit seiner Theorie der Bildung zusammen: das Epos ist die wahre Dichtung der Humanität; mehr als alle lyrische Poesie faßt es die Menschheit in ihrem ganzen Umfang, vereinigt es Individualität, Universalität und Idealität in seiner Darstellung. Das ganze Wesen und Werden des Menschengeschlechts kommt an ihm zum Ausdruck. Und deshalb wurde, wie für Schiller der „Meister",

[1]) 185. [2]) 285. [3]) 256. [4]) 274. [5]) 285 ff.

so für Humboldt „Hermann und Dorothea" die objektivierte Humanität.[1]) Nur wer seine ästhetische Analyse von hier aus sieht, findet den eigentlichen Faden aus diesem bunten Gewebe, dieser an Wiederholungen reichen Darstellung heraus. Die Idealität der Kunst wird für ihn zum Bilde der ethischen Totalität, ihre Objektivität zum Analogon des universalen Strebens, und dies alles ruht auf der Basis des Individuellen, das für sich weder ethisch noch ästhetisch wertvoll ist, sondern es erst durch solche Steigerung und Ausweitung wird. „Hermann und Dorothea" zeigt, was innerhalb individueller Bedingungen möglich ist; deshalb ist ihm dies Gedicht ein Prüfstein auf seine eigenste Philosophie. Und es sind ganz dieselben Motive, wenn er einmal von den Griechen, die doch auch für Goethes Dichtung die Muster aufgestellt hatten, behauptet: „Die Haupttendenz der echt griechischen Stimmung ist episch".[2]) —

Wenn also Schiller einmal die Forderung aufstellt, daß die Poesie bestimmt sei, der Menschheit ihren möglichst vollständigen Ausdruck zu geben, und wenn Humboldt dieser Forderung lebhaft beistimmt, so findet er die objektivste und daher ausdrucksfähigste Dichtungsart in dem Epos.[3]) Vertreter des echt epischen Geistes aber war ihm Goethe, so wie er Schiller für die Tragödie geboren erklärte. Der ganze Unterschied zwischen epischer und tragischer Dichtung war ihm ja gerade durch Goethe unvergeßlich ins Bewußtsein gerückt worden. (1795.) Immer wieder greift er auf das Kapitel im „Wilhelm Meister" zurück (V, 7), wo Goethe beide gegeneinander abgrenzt. Er führt hier den Roman auf Gesinnungen und Begebenheiten, das Drama auf Charaktere und Taten zurück; das Drama zeigt den Kampf mit dem Schicksal, das Epos gestattet auch den Zufall; der Roman muß langsam gehen, das Drama soll eilen.[4]) Diese flüchtigen, aber eindrucksvollen Andeutungen wurden vertieft, als er im Frühling 1797 an Goethes und Schillers Gesprächen über das gleiche Thema teilnehmen konnte, Gesprächen, die um so prinzipieller waren, als Goethe damals feurig an „Hermann und Dorothea", Schiller am Wallenstein, Humboldt an der Agamemnonübersetzung arbeitete. In diesem geistigen Zusammenhange entstanden

[1]) Wie Humboldt über den „Wilhelm Meister" dachte, s. besonders an Goethe 21 f.
[2]) Leitzmann 218.
[3]) Schiller W. W. XII, 188. Leitzmann 247.
[4]) An Goethe 3. Leitzmann 166 f., 231.

Humboldts eigne Ideen über Tragödie und Epos, wie er sie zuerst in dem großen Briefe an Körner vom 7. März 1797, dann in den Abschnitten 53—55 seiner Abhandlung entwickelt.[1]) Danach ist es dem tragischen Dichter mit dem lyrischen gemeinsam, auf eine bestimmte Empfindung hinzuarbeiten. Deshalb vereinigen sich in ihm das epische und lyrische Moment, d. h. er stellt eine Handlung dar, die jedoch in einer ganz bestimmten Weise auf das Gemüt des Zuschauers wirken will. Eben deshalb zieht sich die ganze tragische Handlung zu einer einzigen Katastrophe zusammen, deren Wirkung ganz auf einer schlagenden Empfindung, auf einem tragischen Moment beruht. „Das Charakteristische der Tragödie kann ich in nichts anderm finden, als daß der Dichter durch einen Streich, durch die Darstellung einer Katastrophe, durch das Ereignis eines Moments wirken will.“[2]) „Der epische Dichter stellt mehr die Tätigkeit, die Größe, das Leben des Handelns ins Licht, dadurch erhält er mehr Breite, mehr Glanz, mehr Ruhe. Der tragische verweilt mehr bei der Abhängigkeit vom Geschick, und drängt auf den entscheidenden Augenblick, in welchem diese erscheint, alle Mittel zusammen, die sein Stoff ihm darbietet. Er bekommt dadurch mehr Tiefe, versetzt aber auch das Gemüt in eine unruhvolle Bewegung.“[3]) In der antiken Tragödie, bei der das epische Moment oft sehr dürftig ist, findet das Lyrische seinen reinsten, parteilosen Ausdruck im Chor. Und dieser Chor war nach Humboldt — das einzige Mittel, durch das es einem an sich rein naiven Volke gelang, eine an sich sentimentale Dichtungsart, wie die Tragödie

[1]) An Körner 57. Trotzdem wich Humboldts Bestimmung von Goethes und Schillers Endresultaten ab, wie aus dem Briefe des letzteren vom 27. Juni 1798 (Leitzmann S. 292) hervorgeht. Ich zitiere die Stelle, indem ich durch Sperrungen ihren Hauptsinn andeute: „So können wir die Tragödie sich nicht so sehr in das Lyrische verlieren lassen, sie ist absolut plastisch wie das Epos. Goethe meint sogar, daß sie sich zur Epopee wie die Skulptur zur Malerei verhalte. An das Lyrische grenzt sie allerdings, da sie das Gemüt in sich selbst hineinführt; so wie die Epopee an die Künste des Auges grenzt, da sie den Menschen in die Klarheit der Gestalten herausführt etc.“ Was Goethe und Schiller im Dezember 1797 darüber ausgemacht hatten, zeigt der bei Schiller W. W. XII, S. 321 ff. abgedruckte Aufsatz. Auch Goethe fordert dort vom Epos „sinnliche Breite“, vom Rhapsoden „ruhige Besonnenheit“. Vgl. den gleichzeitigen Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe.

[2]) An Körner 58. Ebenso II, 53. 243. „Darin liegt gerade der große und mächtige Unterschied, daß die Tragödie auf einen Punkt versammelt, was der epische Dichter auf eine unendliche Fläche ausdehnt.“ 246.

[3]) An Körner 60.

ist, auszuführen.[1]) Dieser Satz ist höchst bemerkenswert, denn er empfindet ein Problem voraus, das später Nietzsche in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen stellte, um dem Begriff der griechischen Naivität eine neue Wendung zu geben. Das Sentimentale der Tragödie beruht nach Humboldt eben auf dem Übergewicht der subjektiven Empfindung, auf dem innigen Zusammenhang des Tragischen mit den Ideen — alles Eigenschaften, die gerade Schillers zur Spekulation neigenden Dichtergeist besonders zur Tragödie befähigen. — Die plötzliche unmittelbare Wirkung der Tragödie geht nun besonders auch daraus hervor, daß die Tragödie die Handlung in lebendiger Gegenwart darstellt, während das Epos uns mit beschaulicher Ruhe erzählt. Sein Grundzug ist die Breite; die Ruhe der Handlung darf freilich nicht so weit gehen, daß dadurch ihre Bewegung überhaupt stockt. In dieser Hinsicht schließt sich Humboldt natürlich ganz den von Lessing und Herder aufgestellten Forderungen an.[2])

Es bleibt endlich ein Wort hinzuzufügen über Humboldts Auffassung der Idylle; denn „Hermann und Dorothea" verdiente wohl die Bezeichnung eines idyllischen Epos, falls man es nicht als bürgerliches Epos dem heroischen entgegensetzen wollte. Auch der Idyllendichter schildert immer nur Eine Seite der Menschheit: er beschreibt mehr einen Zustand, als daß er Handlungen erzählt.[3]) Und dem entspricht subjektiv, daß auch er nur eine bestimmte Empfindungsweise hervorrufen will. Objektiv wie subjektiv also schneidet er willkürlich einen Teil der Welt ab. In dieser Charakterisierung liegt zugleich eine Kritik der Idee, die Schiller einmal in Erinnerung an Winckelmannsche Gedanken verfolgte: eine Idylle zu dichten, die als Steigerung der Elegie „Das Reich der Schatten" hätte gelten können. Wenn hier Natur und Ideal noch getrennt blieben, so sollte in dem „Verklärten Herkules" beides miteinander verschmelzen: der Stoff dieser Idylle sollte das Ideal selbst sein. Wäre ihm dies gelungen, so hätte er geleistet, was Humboldt später als Goethes Tat pries: „mit der sentimentalischen Poesie über die naive selbst triumphiert zu haben."[4]) Und dies war es, was Schiller unter der Gattung der Kulturidylle (die er

[1]) Leitzmann 308. Zur Kritik vgl. Abschnitt V, Kap. 4.
[2]) Lessings Einflüsse s. Abschnitt 18 und S. 144. 298. — Herder W. W. III, S. 149: „Fortschreitung ist die Seele des homerischen Epos."
[3]) 250 ff. Ebenso an Goethe S. 39. [4]) Leitzmann 224 f. Vgl. 253

der rückwärts gewandten Schäferidylle entgegensetzte) verstand: „Ihr Charakter besteht also darin, daß aller Gegensatz mit dem Ideale, der den Stoff zu der satirischen und elegischen Dichtung hergegeben hatte, vollkommen aufgehoben sei und mit demselben auch aller Streit der Empfindungen aufhöre.“[1]) Was er aber bei diesem Plane von Anfang an befürchtete, hat sein Zustandekommen in der Tat vereitelt: das reine Ideal, und zwar vor allem das moderne absolute Ideal läßt sich nicht individualisieren.[2]) Aber nicht dies ist es, worin Humboldt die Grenze der Kunst störend empfindet; sondern er bestreitet der Idylle überhaupt diese dichterische Weite. Es ist wichtig, hierauf hinzuweisen, um das Mißverständnis zu heben, als ob das Idyllische an „Hermann und Dorothea“ die Seite wäre, in der Humboldt den Übergang zum Idealischen fand. Das Wesen der Idylle bleibt Beschränkung; das Wesen des Ideals aber ist Universalität.

Wir haben gezeigt, was bisher nicht ausreichend hervorgehoben ist, daß Humboldts Tendenz bei dieser ganzen ästhetischen Analyse von der Humanitätsidee ausgeht. Er will den Zustand der Universalität und die mit ihm zusammenhängende ästhetische Totalität herausheben, freilich nur nach einer ihrer beiden Seiten hin, nämlich nach der Seite der Rezeptivität. Er beantwortet sich die Frage: Wie muß das Subjekt beschaffen sein, um den universalen Zusammenhang der Natur und des Menschlichen in sich aufzunehmen? Und er findet das Vorbild dieses Zustandes in der epischen Gemütsverfassung. Da nun aber die Aufnahme des G a n z e n immer nur in einem ästhetischen Zustande möglich ist, so ist es von vornherein wahrscheinlich, daß er — wenigstens bei der Betrachtung der Menschenwelt — keinen prinzipiellen Unterschied zwischen der künstlerischen und der höheren wissenschaftlichen Ansicht gelten lassen wird. Die Frage der strengen wissenschaftlichen Positivität interessiert ihn ja nirgends um ihrer selbst willen: er treibt Wissenschaft nur in einem philosophischen Sinne, allerdings im Sinne jener w e i t e n Philosophie, die das Humanitätssystem charakterisiert. Wer also G e s c h i c h t e s c h r e i b t, nicht nur Geschichtsforscher oder -erzähler ist, der bedarf ganz wie der Psychologe höherer Ordnung neben dem strengen Verstand auch der dichtenden Einbildungskraft;

---

[1]) Schiller, W. W. XII, 221—229. [2]) Leitzmann 225.

er muß, wenn er zu einem weiteren, allgemeineren Überblick gelangen will, eine ästhetische Einheit schaffen. Und deshalb muß sein Gemütszustand dem epischen nahe verwandt sein, m. a. W. er muß diejenige Seite der Humanität in sich ausgebildet haben, die in jenem Zustande ihre reinste Vollendung empfängt. Er soll „das Ganze seines Stoffs übersehen, alle Verbindungen desselben aufsuchen, immerfort unparteiisch vor ihm dastehn und für alle mannigfaltigen Empfindungen und Lagen Sinn haben, um jede, die er vor sich erblickt, in ihrer Eigentümlichkeit zu verstehen".[1]) Das Ziel des Epos wie der Geschichte ist also ein vollkommener Überblick über die Menschheit. Beide unterscheiden sich nur in zwiefacher Hinsicht voneinander: Die Dichtung ist ein reines Werk der Einbildungskraft und beruht auf ihrer freien Wahl, während die Historie streng an die Daten der Realität gebunden ist, die sie mit aller Treue zu schonen und zu bewahren hat, wenn sie sie selbstverständlich auch nur bearbeitet darzustellen vermag. Ferner kann der Dichter jenen allgemeinen Überblick an einem einzelnen Objekt verwirklichen, insofern er unbehindert durch die Fesseln der Realität unmittelbar auf eine totale subjektive Wirkung hinarbeiten kann. Der Historiker aber kann nur durch Vollständigkeit der wirklichen Objekte zum allgemeinen Überblick führen.[2]) In seiner zweiten Periode hat Humboldt diese Einsichten noch vertieft. Die Akademierede, die im übrigen die Humanitätsforderung an den Historiker aufrecht erhält, fügt den weiteren Gedanken hinzu, daß diese Stimmung ihn befähigt, echt künstlerisch auch an einzelnen historischen Objekten die Form der Geschichte überhaupt darzustellen. Dabei steht der metaphysische Gedanke im Hintergrund, daß in ihnen allen ja sich derselbe Typus der Idee ausprägt. — So rücken also Dichtung und historische Auffassung von einem gewissen methodischen Gesichtspunkt aus eng aneinander. Humboldt hat diesen romantischen Gedanken, in dem er mit den Schelling, Schlegel, Novalis usw. durchaus zusammentraf, nie so weit übertrieben, daß er das positive Moment ganz aus den Augen verlor. Aber andrerseits war er doch zu sehr ganzer Mensch, um eine bloße Positivität auf diesem Gebiet für möglich zu halten. Wer diesen Glauben hegt, jagt ungreifbaren Phantomen nach. Es gibt keine Geschichtschreibung ohne subjektive Voraussetzungen methodischer und psycho-

[1]) II, 230, 255, 2, 32, 51. [2]) II, 239.

logischer Art. Haben wir nun die Wahl, diese in einer geschlossenen Metaphysik oder in einer weiten, humanen Lebensanschauung zu suchen, so muß die Entscheidung des wahren Historikers unzweifelhaft zu gunsten der letzteren fallen. Niemals aber wird das Objektiv-Positive und das Subjektiv-Künstlerische in einem glatten Rechenexempel zu scheiden sein, sondern die Lösung dieses Problems, sofern sie nicht Sache methodischer Einzelerwägungen ist, ist Sache des Taktes und der strengsten Selbstbildung, so daß die methodische Frage schließlich auf eine ethische Forderung hinausläuft.

Nach alledem ist es kein Zufall, daß das Problem der Objektivität bei Humboldt unter dem Titel der Ästhetik und der Ethik zur Sprache kommt.

5. Kapitel.

Humboldts Ästhetik in der spekulativen Periode.

Es ist das allgemeine Kennzeichen der zweiten Periode Humboldts, daß alle leicht angedeuteten Linien der ersten nun in festeren, greifbaren Umrissen, alle unentwickelten Keime in voller organischer Gestalt erscheinen. Diese Veränderung aber beruht darauf, daß anstelle der psychologischen Analyse jetzt alle geistigen Zusammenhänge als metaphysische Tatsachen behandelt werden. So wie Schelling die Schiller-Goethesche Ästhetik und Geschichtsphilosophie ins Kosmologische übersetzt, so spinnt jetzt auch Humboldt seine ästhetischen Elementarbegriffe zu allwaltenden Weltideen aus. Diese seine Entwicklung hat eine typische Bedeutung; wir könnten sie verstehen, auch wenn die Hauptlinie der deutschen Philosophie damals eine andre Richtung genommen hätte. Wir könnten sie ferner als eine strengere Formulierung der Goetheschen All-Einheitslehre deuten. Denn auch für Goethe war das Universum ein organisches Kunstwerk, und jeder einzelne Organismus ein Abbild dieses allbeherrschenden Typus. In allem Einzelnen fand er das Eine, und wie er aus den Einzeldingen das große Ganze zu verstehen strebte, so deutete er doch auch wieder von der Vorstellung aus, die er sich vom Ganzen gemacht hatte, das Kleine und Einzelne. Aber wir haben gesehen, daß die enge Berührung mit Schellings Formeln einen Einfluß seiner Identitäts- und Ideenphilosophie auf Humboldt seit Anfang 1804 wahrscheinlich macht. Zwar am 11. Juli 1803 spricht er noch zu Goethe von der „finsteren und abgezogenen deutschen Ästhetik", und es ist kaum zu zweifeln, daß sich diese Worte auf Schellings erste Vorlesungen über Philosophie der Kunst beziehen, die er im Winter 1802/3

in Jena gehalten hatte und von denen Humboldt in Rom gehört haben mußte.[1]) Ein Zeugnis für die Wandlung seiner Anschauungen aber sind alle seine Entwürfe von 1806 an, besonders wenn man die auffallenden Veränderungen in der ästhetischen Terminologie gegen die Abhandlung über „Hermann und Dorothea" berücksichtigt. Man darf sagen, daß sich, abgesehen von jener deutlichen Wendung ins Metaphysische, die Kants Einfluß bisher gehemmt hatte, inhaltlich nichts wesentlich verschoben hat. Aber die spekulativen Kategorien Schellings sind allenthalben eingesetzt: Organismus, Typus, innere Form, Idee, Symbol treten jetzt gegenüber den alten transscendentalen Kategorien in den Vordergrund.[2]) Wir überblicken daher noch einmal die Hauptumrisse seiner Ästhetik in der neuen Gestalt.

Beherrschend steht an der Spitze der Begriff der Idee oder des Ideals. Die Idee, so wie Plato sie sich gedacht hat, ist das Göttliche und doch zugleich eine die Welt durchwirkende lebendige Macht.[3]) Zwar ist das Leben durchgängig Individualität, während das Ideal ein Gedankending, also etwas Allgemeines ist. Aber gerade dieser ewige Abstand bewirkt nun auch einen ewigen Wettkampf: „Leben wird zur Idee erhoben und Idee in Leben verwandelt."[4]) Aus der Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit strahlt uns allenthalben eine Idee entgegen.[5])

Dadurch bestimmt sich nun der Begriff der Natur: sie ist von Ideen durchwirkt, aber diese Ideen sind durch das Eingehen in die Form der Natur in eine Vielheit gebrochen. Ihre Reinheit ist dadurch getrübt; sie wollen erst wieder aufgesucht, herausgeahnt werden. Wir kennen Humboldts Lieblingsgleichnis für diese Tatsache: „Die Einfachheit der Idee läßt sich, ähnlich einem vielseitig geschliffenen Spiegel, einmal nur in der Vielfachheit der Erscheinungen erkennen."[6]) Die Aufgabe der Kunst ist es, diese Ideen rein herauszubilden; ihr Verhältnis zur Natur ist also nicht das einer geistlosen Nachahmung der zufälligen Formen, sondern sie geht auf diese innere Form, auf das belebende Prinzip, die bildende organische Kraft,

[1]) S. 202.

[2]) Schon im November 1807 war Schellings Rede „Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur" in Rom, die das Programm dieser spekulativen Ästhetik gleichsam zum Abschluß bringt. Mit welchem lebhaften Interesse sie im Kreise der Deutschen aufgenommen wurde, beweisen die Briefe und Aufzeichnungen Welckers. Vgl. Kekulé v. Stradonitz a. a. O.

[3]) III, 195. [4]) III, 140. [5]) III, 216. [6]) Das.

die eben als Idee bezeichnet wird und die Immanenz eines Unendlichen im Endlichen bedeutet. Insofern ist die Kunst etwas Höheres als die Natur, sie ist „das lebendigste und sprechendste Symbol der Gottheit.“[1]) Weil die Griechen dies bis in die tiefste Ader der Brust fühlen, so behandelten sie die Kunst immer als Kunst und nicht als Natur. Wir haben schon im vorigen Kapitel erörtert, wie Goethe dies Prinzip zum Hauptsatze der klassischen Ästhetik erhob. Auch Schiller ging ja mit Entschiedenheit diesen idealistischen Weg. Er bekannte sich zur gleichen Auffassung, wenn er von dem schönen Schein Aufrichtigkeit forderte;[2]) sie brach hervor, wenn er Goethe zurief:

„Der Schein soll nie die Wirklichkeit erreichen,
Und siegt Natur, so muß die Kunst entweichen;“

sie kam endlich zum vollen Bewußtsein in Stil und Vorrede der „Braut von Messina“. Hier wird dem Naturalismus in der Kunst mit Energie der Krieg erklärt: „Das Wirkliche nachahmend wiederbringen, heißt nicht die Natur darstellen.“ „Wem die Natur zwar einen treuen Sinn und eine Innigkeit des Gefühls verliehen, aber die schaffende Einbildungskraft versagte, der wird ein treuer Maler des Wirklichen sein, er wird die zufälligen Erscheinungen, aber nie den Geist der Natur ergreifen.“ Schon Tomaschek hat darauf hingewiesen, daß man Schellingsche Einflüsse aus dieser Vorrede herauslesen könnte; natürlich würde es sich nur um Schellingsche Formeln für Schillers eigenste Überzeugungen handeln, dasselbe Verhältnis, das wir ja auch bei Humboldt antreffen. Dieser zollte den Prinzipien der Vorrede lebhaften Beifall und erklärte auch seinerseits (22. Oktober 1803) dem „leidigen Begriff der Illusion“ seine Gegnerschaft.[3])

Bei dieser höchsten Zuspitzung der Winckelmannschen Lehre ist er dann dauernd stehen geblieben, wie wir noch sehen werden.

Die Idee ist also das innere Leben der Dinge; sie ist dieselbe Kraft, die in den Organismen als Bildungstrieb wirkt; folglich ist das Kunstwerk ebenso ein Organismus, wie das große Ganze. Diese Anschauung aber hat zwei Seiten: es liegt in ihr einmal der Gedanke einer gestaltgebenden inneren Entwicklungskraft, andrerseits der einer Bezwingung des Stoffes, der der gestaltenden Idee zunächst widerstrebt.

[1]) III, 146. [2]) Z. B. W. W. XII, 108. [3]) Leitzmann 310.

Was das erste betrifft, so stellt z. B. die Dichtkunst die Schöpfung als ein lebendiges, sich durch eigne Kraft von innen aus gestaltendes Ganzes dar. Der Begriff der Organisation beherrscht die ganze lebendige Natur. Das Wesen des Organischen aber dachte sich Humboldt, ganz ähnlich wie Schelling, bestimmt durch folgende 3 Momente:[1])

1. Die festen Gesetze des Raumes und der Zeit (des Rhythmus). Diese mathematischen Formen bedeuten gleichsam die unterste Potenz, in der sich jedoch bereits die viel größere und herrlichere Harmonie des Weltalls offenbart.[2])

2. Die Ganzheit, die aus der Einheit der Idee hervorgeht.

3. Eine innere frei wirkende Kraft.

Wenn dies die Gesetze der Organisation sind, so sind sie vermöge einer metaphysischen Intuition zugleich die Gesetze der Kunst.

Damit aber verbindet sich das zweite. An sich nämlich ist die in Raum und Zeit ausgebreitete Vielheit der ewigen, einen und unendlichen Idee entgegengesetzt. Sie kann sich also erst nach einem Kampf in der Erscheinung offenbaren, indem sie den Widerstand des Stoffes überwindet. Die Idee verschafft sich im Dasein Geltung, indem sie den Stoff bezwingt.[3]) Umgekehrt ist das, was wir bisher als „ästhetisches Ideal" bezeichnet haben, nur dadurch möglich, „daß sich die Idee der Möglichkeit ihres Erscheinens unterwerfe." Folglich ist auch jedes Kunstwerk beidem unterworfen: sowohl der Bedingung der Idee als der Bedingung der Erscheinung.[4]) Es ist die besondere Gabe des Genies, daß es den unteilbaren Punkt findet, „in welchem sich, nach gewaltigem Ringen, das Unsichtbare mit dem Sichtbaren zur Darstellung vermählt." Es ist also der Kampf der Form mit der Masse, des Geistigen mit dem Körperlichen, des Organisationstriebes mit dem Stoff. Auch diese Gedanken reichen keimhaft durchaus über Schelling zurück bis zu Shaftesbury, Herder und Schiller.[5]) Sie bedeuten die innigste Verschmelzung von Metaphysik, Ethik und Ästhetik, die der menschliche Geist je vollzogen hat.

[1]) III, 140, 142, 147, 198. IV. 41 ff.
[2]) III, 347. Vgl. Schelling, W. W. VII, 299 f. [3]) III, 191.
[4]) III, 144, 197 f., 206 f., 220.*
[5]) Vgl. besonders die ästhetischen Briefe, z. B. XII, 116/7 (den ganzen 27. Brief), 85, 100, 104.

Aus beiden Gesichtspunkten nun folgt, daß der bildende Künstler immer von innen heraus beginnen muß, statt umgekehrt von außen nach innen zu gehen. Der feine Kunstinstinkt der Griechen bewies sich darin, daß sie ihren Weg von der Idee aus und nicht zur Idee hin nahmen.[1]) Ihre Kunst wählte gleichsam einen Gang a priori: sie ging aus von den mathematischen Formen, auf deren Verständnis auch die hohe Bedeutung der ihnen vorangehenden ägyptischen Kunst beruht. Von da aus schritten sie fort zu der innerlichen Nachbildung der organischen Verhältnisse, um zuletzt die Harmonie der geistigen Proportionen ihren Werken aufzuprägen. Diese Gedanken, die uns aus den ästhetischen Exkursen der Rede „Über die Aufgabe des Geschichtschreibers" vertraut sind, finden wir bereits in den „Betrachtungen über Hellas und Latium" (1806) entschieden angedeutet.

Und hier schließt sich nun seine Ästhetik in die höchste Einheit zusammen: Wenn er in der 1. Periode Goethe ein Überwiegen der plastischen Kraft und eine zum Optischen hinstrebende Sinnlichkeit nachgerühmt hatte, so findet er im Alter eine neue Stütze für diese Anschauung, als er Goethes zweiten Aufenthalt in Rom bespricht: er begreift jetzt den inneren Zusammenhang, in dem Goethes anatomische und morphologische Studien, seine eignen zeichnerischen Bemühungen mit seinem Dichterberuf stehen: Auch als Dichter mußte er die plastische Gestalt der Wesen ergründen, wenn sie mit sinnlicher Fülle und Klarheit vor seiner Einbildungskraft stehen sollten. Er mußte jenen geheimnisvollen Punkt entdecken, wo das Wesen und die Gestalt der Dinge wunderbar ineinander greifen. Auch das Dichten ist also ein begeistertes Entziffern der Natur. „Goethes Dichtungstrieb, verschlungen in seinen Hang und seine Anlage zur bildenden Kunst, und sein Drang, von der Gestalt und dem äußeren Objekt aus dem inneren Wesen der Naturgegenstände und den Gesetzen ihrer Bildung nachzuforschen, sind in ihrem Prinzip eins und dasselbe, und nur verschieden in ihrem Wirken." Was er in der bildenden Kunst gelernt hat, wendet er als Dichter an. Damit verbindet sich seine Naturauffassung, die die Gestalt in den ewigen Gesetzen ihrer Bildung sucht. Und dies ist die wahre Aufgabe des Künstlers: „Bei organischen oder unorganischen Dingen die Gestalt in der Gestalt aufsuchen, die wahre in der erscheinenden, ist, oft ihm selbst unbewußt, das Geschäft des bildenden Künstlers. Mit andren Worten

[1]) III, 143, 146.

heißt dies versuchen, die Gestalt aus ihrem Mittelpunkt, ihren notwendigen Bedingungen zu begreifen."[1])

Dies eigenartige, nicht eigentlich nachbildende und doch erst den tiefsten Sinn heraushebende und nachdenkende Verhältnis des bildenden Künstlers zur Natur beschäftigt Humboldt auch in den Berichten des Kunstvereins immer wieder. „Keine Kunst kann bei der unmittelbaren, augenblicklichen Erscheinung stehen bleiben." Das gilt ganz besonders vom Porträt, über dessen „Treue" die Begriffe verwirrt genug sind: — „Das wahrhaft gute Bildnis zeigt niemals die Züge des Augenblicks, sondern die Züge, wie sie dem ganzen Innern in allen ihm eigenen Stimmungen und Gedankenentfaltungen entsprechen, wie sie, auf eine mit Worten nicht darzustellende Weise, über jedes abgeschnitten Einzelne hinausgehend, den ganzen Charakter umschließen." [2]) Es liegt in dieser Naturnähe und doch Naturüberwindung der Kunst eine eigentümliche Doppelseitigkeit, die auch in Schellings durchaus gleichgerichteter Rede „Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur" hervortritt. Schönheit nämlich ist einmal etwas weit Höheres als die Natur, und andrerseits doch nur die Herausarbeitung des eigensten Geistes, der auch in ihr wirksam ist.[3]) Die Kunst, sagt Humboldt, lebt und webt nur innerhalb der Natur, und doch soll sich der Künstler den Schranken der Wirklichkeit entheben. So werden also eigentlich Kunst und Natur wechselseitig ineinander übertragen, und die erstere wird zu einer Sprache (!), in welche die ganze Natur eingehen kann, aus der sie aber immer schöner und klarer wieder hervortritt.[4]) Dieses Schwanken wird aber nur durch die Doppelsinnigkeit des Wortes Natur hervorgerufen, das bald die ideen-

[1]) W. W. VI, 2, S. 537 ff. Vgl. W. W. III, 7: „déchiffrer le livre de la nature." Distel, Aus W. v. Humboldts letzten Lebensjahren. S. 30. Goethes eigene Auffassung hierüber in dem oben besprochenen Aufsatz über Diderot.

[2]) W. W. VI, S. 2.

[3]) Diesen Zusammenhang betont Justi schon im Anschluß an Winckelmanns Lehre, wenn er sagt: „Eigentlich führen die Wege des rechten Naturalismus direkt zum Idealismus." A. a. O. S. 147. Auch Welcker fand in Schellings Rede die Seite der Reflexion und des Begriffs (als des unendlichen Bestandteils an der Idee) zu sehr bevorzugt: „Das elementarisch Originelle liegt nicht in der menschlichen Idee, die uns [nur?] ein Strahl der allgemeinen ist, sondern es liegt in der Sonne aller Ideen, in der ganzen Natur." — „Man müßte sparsamer sein mit dem Titel idealisiert."

[4]) W. W. VI, 2, S. 597.

durchwirkte, bald die bloß zufällig erscheinende bezeichnet.[1]) Das Wesen der Kunst ist es, die erste in der zweiten zu ahnen, und wenn man den zweiten Sprachgebrauch als den üblicheren annehmen will, so strebt jene eben danach, die Wirklichkeit zu idealisieren, „die volle Wahrheit der Naturanschauung mit der rein künstlerischen Idee" zu vermählen.[2]) Wie Humboldt einst die Form unendlich über den Stoff der Kunst stellte, so gilt ihm jetzt das Idealische unendlich mehr als das Naturalistische. In diesem Sinne kann er in einem Briefe an die Freundin von der Dichtung sagen, daß sie viel ernster und höher sei als das Leben, eben weil sie die innere Wahrheit der Dinge zum Gegenstande habe.[3]) —

In dieser idealistischen Auffassung der Kunst sind nun die alten Momente der Ästhetik, wie wir sie bei der Erörterung der ersten Periode entwickelt haben, durchaus bewahrt. Auch jetzt noch ist ihm die künstlerische Darstellung eine Verschmelzung des Individuellen mit dem Ideellen, auch jetzt noch Symbolik, auch jetzt noch endlich erhalten sich die alten rein Kantischen Begriffe als integrierende Bestandteile, freilich fortentwickelt, wie besonders der Begriff des Genies zeigt.

1. In der Kunst vollzieht sich der Übergang vom Individuellen zum Idealen: es wird in ihrer höchsten Vollendung — so wie sie bei den Griechen vorlag — „ebensosehr die Reinheit der Idee als die Individualität der Wirklichkeit geschont."[4]) Vor allem aber stellt sie nun die Form der menschlichen Individualität dar, *wie sie sein sollte*, d. h. in ihrer Erweiterung zum Ideal, zur *Humanität*. Dies Streben der Kunst freilich ist wie das ethische Streben selbst ein Unendliches; denn „das Gebot, in der Individualität das Ideal zu erreichen, ist von unmöglicher Ausführung." Aber dies Streben hat doch seinen tiefen Sinn: es besteht nicht eine unlösbare Antinomie zwischen Ideal und Individuum, sondern jede Individualität ist selbst eine Erscheinung der Idee; sie ist Darstellung des Unendlichen, das überhaupt nicht anders gefaßt und geahnt werden kann, als in der Erhebung und Begeisterung der Kunst. Es war das Tiefste an der griechischen Kunst, daß sie niemals den einzelnen, sondern stets den Menschen darzustellen strebte, ja daß sie allgemein darauf hinarbeitete, „die Wirklichkeit so rein und so treu als möglich zum Symbol

[1]) Z. B. III, 191. [2]) W. W. VI, S. 86.
[3]) S. 390. [4]) III, 137 ff.

der Unendlichkeit zu machen."[1]) Pulsiert doch in jedem Einzelding die ganze Kraft des Universums. Wer also die Wirklichkeit achtet, der bemächtigt sich ihrer ganzen Unerschöpflichkeit und Unendlichkeit, der treibt ein Studium, das ihm an dem scheinbar begrenztesten Punkt das ganze Universum eröffnet. Dies aber ist auch der Sinn aller Symbolik der Kunst, wie wir nunmehr zu erörtern haben.

2. Universaler als je zuvor faßt Humboldt den Symbolismus, wenn er im Sinne seiner Schellingschen Metaphysik die Kunst für das lebendigste und sprechendste Symbol der Gottheit erklärt.[2]) Es scheint, als wären alle Kantischen Schranken gegen das Transscendente niedergerissen: selbst der Hexameter wird ihm zum Symbol des Weltrhythmus; Alles ist ins Kosmologische übersetzt. Das Sichtbare ist nicht bloß die Hülle des Unsichtbaren, das Sinnliche die des Idealen, sondern beide sind im tiefsten Wesen eins. Die Griechen zuerst haben diese sinnlich-ideale Natur verwirklicht. Ganz wie Schelling bringt er ihre Mysterien hiermit in Zusammenhang und wendet mit den übrigen Romantikern der poetischen Bedeutung ihrer Mythologie größere Aufmerksamkeit zu.[3]) Das Symbol ist etwas unendlich Höheres als die Allegorie, die nur ein Verstandesrätsel aufgibt, während im Symbol das Göttliche selbst Gestalt gewonnen hat und uns aus ihm entgegenatmet. Der Typus des Universums ist in ihm nachgebildet; so leitet es uns also zu diesem Höchsten und Unendlichen mitten durch die Endlichkeit empor.[4])

Das alles aber gilt nicht nur von der bildenden Kunst: es gilt, wie wir sehen werden, ebenso vom Kunstcharakter der Menschheit. Zunächst aber bleiben wir bei der ästhetischen Ausprägung im engeren Sinne. Auch die Dichtung ist allenthalben Symbol; von allen ihren Gattungen aber besonders die Tragödie. Schon in Schillers „Braut von Messina" tritt ihm diese Symbolik entgegen. Und an Jacobi schreibt er 1808, in ausdrücklicher Erinnerung gerade an dieses Stück: „Meiner Ansicht nach bleibt das Symbolische immer das Charakteristische alles Großen in Wissenschaft und Kunst, und also das Tragisch-Symbolische auch der Tragödie. Allein das Symbol ist kein Satz, keine Idee einmal, die sich in Worten aus-

[1]) III, 151, 205. [2]) III, 146 f.
[3]) III, 156 ff. W. W. VII, 2, S. 612 ff.
[4]) III, 216 ff. In ganz anderem Sinne unterscheidet Schelling, Vorlesungen, (Braun, S. 94.) Symbol und Allegorie.

drücken läßt, und noch weniger kann zum Symbol (wie zur Moral einer (?) Fabel) ein konkreter Fall erfunden werden. Der Gang aller Symbolik ist vielmehr umgekehrt immer vom gegebenen Endlichen zum nie ganz erkannten Unendlichen. Dem Inhalte nach ist mir das Symbol Eins mit den Platonischen Ideen — das Höchste, das Unendliche, Ursprüngliche; allein nicht allgemein, sondern auf diejenige bestimmte Weise, zu der ein im glücklichen Moment aufgefaßter Gegenstand der Wirklichkeit führt. Wenn es daher nur Eine Idee — die Gottheit — geben kann, so gibt es so viele mögliche Symbole, als es wirkliche und mit göttlichem Samen begabte individuelle Gegenstände gibt."[1]) Hierin liegt zugleich Humboldts Gegensatz gegen die bloß spekulative Philosophie ausgesprochen: Nicht von der Idee aus wird die Wirklichkeit konstruiert, sondern von der Wirklichkeit erhebt man sich zu der Idee, z. B. von dem geschichtlichen Einzelfaktum zur historischen Idee. Diese Erhebung aber ist nur möglich in der künstlerischen Begeisterung, die eben aus dem Besonderen das Allgemeine, aus dem Individuellen das Ideelle, aus der Natur die Freiheit herausahnt. Ein Kunstwerk also gleicht, wie Humboldt später gesagt hat, einem Symbol, „das weniger sich selbst enthüllt, als zum Enträtseln des tiefen Sinnes begeistert."[2]) Und damit finden wir uns wieder im Zusammenhang seiner physiognomischen Überzeugungen, auf Grund deren er Sinnliches und Unsinnliches aneinander knüpft und eins durch das andre versteht.[3])

3. Wie alle diese Gedanken aus der K. d. U. mit organischer Notwendigkeit herauswachsen, hoffen wir durch den ganzen Faden der Darstellung zum Ausdruck gebracht zu haben. Vieles freilich in dieser Altersästhetik ist eher Goethe als Kant. Immerhin begegnen uns noch gelegentlich die rein Kantischen Momente: so vor allem die Lehre von der subjektiven Zweckmäßigkeit. Wenn nämlich das Kunstwerk immer die Darstellung einer unendlichen Idee im Endlichen ist, so bedeutet es zugleich die einzige Form, in der die Idee uns faßbar werden kann: Die

[1]) An Jacobi 77 f.; vgl. W. W. VII, 2, S. 616.
[2]) W. W. VI, 2, S. 544.
[3]) Wieder könnte man hier jenes Schwanken zwischen dem deduktiven Weg von der Idee (der oben den Griechen zugeschrieben) und dem induktiven zur Idee hin bemerken. Aber in diesem Falle löst sich die Schwierigkeit dadurch, daß die Griechen ja das Ideal noch besaßen und es im Endlichen fanden, während die Neueren es verloren haben und es im Unendlichen erst wieder suchen müssen.

alte Funktion der Einbildungskraft, Widersprechendes zu verknüpfen und das Unvorstellbare vorstellbar zu machen, bleibt also auch auf diesem Boden bestehen. Die Kunst stellt das Wesen der Natur nicht an sich, „sondern auf eine unsern Organen faßliche, für sie harmonisch vorbereitete Weise dar"; sie erlaubt also ein volles und schönes „Gleichgewicht zwischen der Erscheinungsart des Gegenstandes und dem Auffassungsvermögen des Beobachters."[1]) Ebenso bleibt natürlich die Lehre von der bloß inneren Zweckmäßigkeit der Kunst unverändert.[2]) Am interessantesten aber ist die Anknüpfung an Kant im Begriff des Genies. Jenes Vermögen, das „als Natur" die Regel gibt, das bei Kant selbst in so mystischem Halbdunkel verbleibt, erscheint nun plötzlich in einem großen metaphysischen Zusammenhang. Wenn nämlich in der Natur nach Schelling derselbe Geist unbewußt wirksam ist, der im menschlichen Geiste erst teilweise, doch mehr und mehr zum Bewußtsein gelangt, so muß das Genie denjenigen Punkt bedeuten, wo die unbewußte Schaffenskraft zeugend und bildend am Werke ist, gleichsam eine zweite Weltschöpfung im kleinen zu vollziehen, indem sie den ganzen Gehalt des Makrokosmus auch in seiner noch nicht bewußt ergründeten Gesetzmäßigkeit im Mikrokosmus nachbildet. Das Kunstgenie ahnt den geheimnisvollen Punkt, wo sich das Unsichtbare mit dem Sichtbaren vermählt.[3]) Es gehört daher einer von dem mechanischen Naturgange verschiedenen Ordnung der Dinge an, nämlich dem Intelligiblen, Freischöpferischen, das für sich unerforschbar bleibt und nur aus seinen objektiven Produkten begriffen werden kann, durch die es dem Urteil höhere Gesetze gibt.[4]) In ihm erlangt die Sehnsucht nach dem Göttlichen den höchsten Grad ihrer Leidenschaft. Darum bekennt Humboldt, als er 1830 noch einmal über Goethes Genius nachsinnt: „Über einen Dichter reden oder schreiben, ist nie mehr als ein Herumgehen um das Unaussprechliche." Sein Schaffen ist „dunkel und geheimnisvoll wie alles, wo der menschliche Geist wie Natur wirkt."[5]) Wenn nun aber auch das Genie ganz ins Metaphysische verlegt wird, so wird doch die Seite der Rezeptivität deshalb nicht vergessen: Sein Schaffen wie seine Weltansicht bestimmen sich ganz dadurch, wie sich seine Individualität den Erscheinungen gegenüberstellt und wie beide

[1]) III, 192. [2]) III, 157. An eine Freundin 205.
[3]) III, 198 f.; vgl. auch 194. [4]) III, 364 f.
[5]) W. W. VI, 2, S. 545, 549.

sich wechselseitig durchdringen, so daß schließlich das rezeptive und das produktive Moment nicht mehr von einander zu trennen sind. Noch die letzten Briefe, die Goethe 1832 mit Humboldt wechselte, gelten diesem Thema. Goethe behauptete im Hinblick auf den 2. Teil des Faust, in völlig bewußter Produktion geschaffen zu haben, was man sonst nur einer Art von Wahnsinn zuschreiben würde.[1]) Humboldt ist geneigt, Goethe eine nicht minder philosophierende und grübelnde Natur zuzugeben, als Schiller sie besessen hatte; seine Dichtung sei immer aus seiner ganzen Natur- und Weltansicht hervorgegangen. Aber er scheint diese Art von Bewußtsein doch mehr für eine nachträgliche Selbstverständigung über das Geheimnis seiner Dichtungskraft zu halten. Und Goethe antwortet hierauf in der mystisch-feierlichen Weise seines Alters: Bewußtsein und Bewußtlosigkeit verhielten sich wie Zettel und Einschlag: das anfänglich Triebhafte werde, ganz wie in der Tierwelt, schließlich zum bewußten Zweckzusammenhang, in dem sich die natürlichen Anlagen noch steigern. Es waren mit die letzten Worte, die die Feder des Gewaltigen schrieb. —

Es versteht sich von selbst, daß in dieser Periode, in der für Humboldt das Universum zur Kunst, die Kunst zum Universum wurde, an der ethischen Bedeutung des Ästhetischen nichts herabgemindert wurde. Auch der Mensch ist in seiner höchsten Vollendung ein Kunstwerk. Wenn früher Naturcharakter und Willenscharakter einander gegenüber gesetzt wurden, so wird der letztere jetzt näher als Kunstcharakter bezeichnet, womit nichts anderes gemeint ist, als was wir im nächsten Abschnitt unter dem Namen Humanität behandeln werden. Wie aber der Organismus und das Kunstwerk jetzt metaphysisch von der belebenden Weltidee aus verstanden werden, so auch diese dritte, den beiden ersten durchaus parallel gedachte Bildung.[2]) Die Sehnsucht nach diesem höchsten Leben wird gefördert und ausgesprochen in der Kunst; durch die von ihr erweckte Begeisterung erheben wir uns zu der Idee, in der sich unsre geistige Individualität vollendet.[3]) Aus diesem Verlangen nach dem Höheren, Geistigen ist die Kunst selbst als die zarteste, bewunderungswürdigste Blüte emporgesprossen. Auf solchem Wurzelgrunde aber erwachsen, schöpft sie nun daraus ihre besten Kräfte, tritt sie „mit allem in Wechsel-

[1]) An Goethe 295. [2]) III, 204, 207, 355 f.
[3]) W. W. VI, 86 f., VII, 2, S. 657.

wirkung, was das Gemüt von der Welt erfaßt und ihr aus seinen Tiefen zurückgibt." So erzeugt sie ein Ganzes der Seelenstimmungen, folglich ein vereintes Wirken der Seelenkräfte.[1]) Je tätiger aber die Einbildungskraft wird, um so mehr treten die wirklichen Ereignisse des Lebens in Schatten, ihr allzu großes Gewicht wird vermindert und dem Geiste gegeben, worin eigentlich sein Wesen und sein Glück beruht: die innere Freiheit, die ihn über die Abhängigkeit von allen äußeren und vergänglichen Dingen erhebt.[2]) Wenn also Kant von der Interesselosigkeit des ästhetischen Wohlgefallens ausgegangen war, so sehen wir jetzt, wie die Weltmission der Kunst immer mächtiger anwächst: Wir finden uns auf der Bahn zu Schopenhauer, R. Wagner und Nietzsche; wir sehen den Gedanken empordämmern, daß in der Kunst ein Erlösungsprinzip, und also ein tief religiöses Moment enthalten ist.

Anhangsweise sei kurz auf die Verbindungslinien hingewiesen, die von der Ästhetik zur Geschichte und Sprachwissenschaft hinführen. Humboldt, bekennt, daß er die erste Anregung auf diesem Gebiet Schiller verdanke. Auch die historische Ideenlehre entspringt aus künstlerischen Motiven. Nur die Gesamtheit aller Gemütskräfte vermag den Geschichtsverlauf zu interpretieren; auch hier muß der Forscher anstatt des rohen Stoffes, den er aufnimmt, die reine, notwendige und von allen Zufälligkeiten gereinigte Form wieder aus sich produzieren. Er muß im Wechselspiel von Empfangen und Gestalten die ideelle Form ahnen und schaffen, in der der Geist sich historisch bewegt. „Eine Tatsache läßt sich ebensowenig zu einer Geschichte, wie die Gesichtszüge eines Menschen zu einem Bildnis bloß abschreiben. Wie in dem organischen und dem Seelenausdruck der Gestalt, gibt es in dem Zusammenhange selbst einer einfachen Begebenheit eine lebendige Einheit, und nur von diesem Mittelpunkt aus läßt sie sich auffassen und darstellen."[3]) Das besagt: es gibt in den historischen Begebenheiten eine ideale Struktur, die in ihrer reinen Formbestimmtheit herausgearbeitet werden muß. Diese zu ahnen ist Sache des künstlerischen Taktes; sie kann durch die beste Philologie so wenig ersetzt werden, wie das Porträt durch die Photographie. Damit aber rückt die Geschichte auf eine höhere Stufe geistiger

[1]) An eine Freundin 518. [2]) Das. 135.
[3]) Leitzmann 27. An Goethe 270. An Welcker 49. Vgl. m. Aufsatz Historische Zeitschrift 100, 3.

Realität: sie ist mehr als positive Wissenschaft: sie ist geistiges Produkt, das nur aus einer rein gestimmten, humanistisch-ästhetisch veranlagten Persönlichkeit hervorgehen kann. „Wer also nicht Sinn für Kunst oder nicht wahren und echten für Musik oder Poesie besitzt, der wird überhaupt schwer Ideen fassen, und in keiner gerade das wahrhaft empfinden, was darin Idee ist.“[1]) Daß endlich auch die inhaltliche Deutung der Geschichte, die neuhumanistische Geschichtsphilosophie, ganz durch künstlerische Gesichtspunkte bestimmt ist, haben wir teils im vorigen Abschnitt angedeutet, teils werden wir es unter dem Titel von Humboldts Griechenauffassung noch darzustellen haben.[2]) Ein Eingehen auf Humboldts kunstgeschichtliche Anschauungen, das an sich interessant und lohnend genug wäre, aber einer kundigeren Feder vorbehalten bleibt, ist hier ausgeschlossen. Sein Glaubensbekenntnis aus diesem Gebiet aber war und blieb wohl bis in die letzten Tage dies, das wir seinem letzten Kunstvereinsbericht entnehmen: „Eine Kunst, die nicht das Altertum zu ihrer Grundlage nähme, nicht oft Gegenstände aus demselben behandelte, sich nicht die Nachahmung seiner vollen und durch nichts andres, als ihre innere organische Notwendigkeit bedingten Naturwahrheit zur festen Regel machte, würde bald in Formlosigkeit und ermüdende Leere versinken.“[3])

Ebenso ist Humboldts Sprachphilosophie aus unserm Thema prinzipiell ausgeschlossen. Ich deute jedoch den Hauptpunkt an, durch den sie innerlich am tiefsten mit der Ästhetik zusammenhängt, und wähle dazu eine der ersten prinzipiellen Erörterungen über diesen Gegenstand, aus dem Jahre 1806, die noch vor der eigentlich dauernden Versenkung in die Sprachwissenschaft liegt, um so deutlicher aber die Seite bezeichnet, von der aus sie ihm interessant geworden sein mag.[4]) Was nämlich das Wort mit dem Kunstwerk gemeinsam hat, ist seine sinnlich-ideale, seine gleichsam psychophysische Natur. Das Wort macht durch seine sinnliche, der Natur abgeborgte Form eine Idee möglich. Es vermittelt so zwischen der erscheinenden und wirkenden (d. h. intelligiblen) Welt; oder anders gesagt: es vermittelt zwischen Subjekt und Objekt, indem es beide vernichtet und über ihnen eine neue Natur begründet, die sich zu jenen beiden ersten verhält wie Ideales zum Realen.

[1]) An eine Freundin 519.
[2]) Besonders deutlich W. W. VI, 93, VI 2 S. 547f.
[3]) W. W. VI, 2, S. 591. [4]) W. W. III, 166—170.

Aber noch in einem anderen Sinne kann man das Wort mit dem Kunstwerk vergleichen: es ist an sich ein Individuum; aber sobald man es ausspricht, macht man eine ganze „Welt" von daran anknüpfenden Begriffen, Bildern, Empfindungen rege;[1]) alles, was nur irgend mit ihm in und außer uns in Verbindung steht, kann sich auf einmal dem Geiste darstellen. So ist also in jedem einzelnen Wort die Natur der ganzen Sprache immanent.[2]) Und auch die Sprache ihrerseits ist ein Inzidenzpunkt des Allgemeinen und Individuellen. Denn obwohl sie als Verständigungsmittel auf das allen Gemeinsame hinzielt und nach allgemeinen, wenigstens dunkel empfundenen Grundsätzen gebildet ist, knüpft sie doch daran alles Individuelle des Charakters und der Empfindung.[3]) In geheimnisvoller Weise prägt sie nicht nur die Eigentümlichkeit ihrer Nation, sondern auch die des einzelnen aus. Sie lehrt also nicht nur die Analogie zwischen dem Menschen und der Welt im allgemeinen, sondern auch die besondere Analogie, die eine einzelne Nation mit der Welt verbindet. Shaftesburys Analogienmetaphysik kehrt hier im Schellingschen Sinne wieder: die Sprache als Mittler zwischen dem Realen und Idealen beruht auf geheimnisvollen Analogien, und die Gesamtheit dieser Analogien ist nur dann zu ergründen, wenn man denselben Maßstab anlegt, wie bei der Verschmelzung des Gegensätzlichen, die die Kunst zuwege bringt. Die Sprachwissenschaft ist undenkbar ohne die Ästhetik. Es wäre verdienstlich, diesen Zusammenhängen durch Humboldts spätere Werke weiter nachzugehen; die Humanitätsidee empfängt von ihnen aus keine wesentlich neue Beleuchtung. Eher hat umgekehrt der Humanitätsgedanke die Sprachphilosophie und i h r e n Totalitätsbegriff befruchtet.[4])

[1]) III, 169 und III, 3. Vgl. besonders W. W. VII, 95, 98.
[2]) IV, 15. [3]) IV, 22. VII, 51, 86 f.
[4]) Vgl. hierzu die Gedächtnisrede v. Steinthal auf Humboldt 1867.

5. Abschnitt.

Die Ethik.

1. Kapitel.

Humboldts Verhältnis zur Kantischen Ethik.

Die Humanitätsidee in der Gestalt, die Humboldt ihr gegeben hat, ist nur zu begreifen als eine Ausweitung der Kantischen Ethik. Sie knüpft an ihre Formeln an und bleibt auf ihrem Boden, jedoch ihr Anwendungsgebiet erweiternd und alles ins Konkretere, Speziellere übertragend. Wenn wir den Sinn dieser Erweiterung in eine Formel fassen wollen, so können wir sagen, daß er wieder in der ästhetischen Verbindung von Individualität und Idealität zu suchen ist, auf der die ganze Eigenart des Humboldtschen Systems überhaupt beruht. Kants ethisches Ideal wird individualisiert; darin liegt aber, daß es zugleich in den Zusammenhang der empirischen Erscheinungsmöglichkeiten eingegliedert wird. Dieses ethische Recht der Individualität kann bestritten werden; damit würde zugleich der ganzen Untersuchung der Charakter wirklicher Ethik bestritten werden. So hat z. B. Schiller das Individuelle ethisch weit tiefer gewertet, als Humboldt, von Fichtes noch radikalerem Standpunkt zu schweigen. Der Gegensatz zwischen Kant und Humboldt tritt vielleicht am schärfsten in Schillers Worten hervor: „Ich glaube, daß das ästhetische Ideal sich eben darin von dem moralischen Ideal unterscheidet, daß jenes in einer Mannigfaltigkeit von Exemplarien, dieses hingegen nur in einem einzigen kann realisiert werden. Daß ich das ästhetische Ideal hier in einem weitern Umfange nehme, versteht sich.“[1]) Hier ist die Ethik ganz im Kantischen Sinne gefaßt: es gibt ein unbedingtes Sittengebot von rationalem Grundcharakter, dem sich keiner entziehen kann, und in der Verwirklichung dieses Gebotes liegt das, was wir den

[1]) Leitzmann 273.

moralischen Wert nennen. Unter der Voraussetzung aber, daß diese Bedingung gewahrt ist, gibt es sowohl für Schiller wie für Humboldt einen Wert, der diesen bloß moralischen übersteigt: dieses Mehr ist ästhetischer Natur und ästhetischen Ursprungs: „Es gibt zwar kein moralisches, aber es gibt ein ästhetisches Übertreffen der Pflicht", sagt Schiller.[1]) Und wir dürfen hinzufügen, daß es ein bloßer Wortstreit ist, ob man die höchste Geistesverfassung als ethisch oder als ästhetisch bezeichnen will, eben weil beide Momente in ihr notwendig aneinander gebunden sind. Der Verfasser bekennt aber, daß er geneigt ist, der Ethik hier das terminologische Übergewicht zu gönnen, eben weil er dieses Moment für das Wesentlichere hält und gerade von seiten der bloßen Ästhetik eine Irreführung befürchtet. Nichts ist gefährlicher als eine ausschließlich ästhetische Lebensgestaltung. Die Reinheit des ethischen Prinzips muß unter allen Umständen gewahrt werden und kann es trotz der ästhetischen Bereicherung, wie auch Schiller im zweiten Teil seines Aufsatzes „Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen" ausgeführt hat.

Die Verknüpfung des Ethischen mit dem Ästhetischen erfolgt nun durchaus auf dieselbe Weise, wie eine abstrakte Vernunftidee überhaupt ästhetisiert wird, nämlich durch ihre Umsetzung in Schema und Erscheinung, durch ihre Eingliederung in die Bedingungen der empirischen Wirklichkeit. Die letzteren aber liegen für das ethische Ideal ganz im Triebsystem des Menschen. Kant nun hat nur die ideale Seite der Ethik entwickelt, nicht aber ihren empirischen Teil. Seine Ethik ist Metaphysik, und alles Empirische ist für sie indifferent; es fragt sich aber, ob nur methodisch, oder auch ethisch indifferent.

Denn um Kant hier richtig zu beurteilen, müssen wir ganz wie bei seiner Erkenntnistheorie auch in der Ethik das methodische Prinzip und den Weltanschauungsfaktor sondern. In erster Hinsicht ist sie Metaphysik der Sitten, d. h. sie sucht in höchster Abstraktion das reine sittliche Phänomen und findet es in dem absoluten Verpflichtungscharakter der sittlichen Maximen, die auf nichts anderes teleologisch bezogen werden können, am allerwenigsten auf bloß individuelle Glückseligkeitswerte. Sofern es sich um die Feststellung dieses (nach Kant) spezifisch Ethischen handelt, darf man

[1]) W. W. XII, 91.

natürlich keine psychologische Analyse der andersartigen Faktoren erwarten, in die es verflochten ist: es soll ja eben herausgelöst werden. Als Weltanschauung andererseits ist Kants Ethik ein Evangelium der höchsten Werte, ein Kanon der sittlichen Pflicht, inneren Freiheit und Menschenwürde. Was sie auf jener Seite an Wirklichkeitsnähe einbüßt, gewinnt sie auf dieser an Kraft, obwohl sie keine neue ethische Wertung schafft, sondern nur die bestehende in ihrer wahren Würde zeigt. Gerade dies hat Humboldt als Kants Verdienst empfunden: Auch die Aufklärung zwar wollte den sittlichen Werten dienen; aber sie rückte die „Tugend" philanthropisch in eine vertrauliche Nähe und machte aus ihr ein tägliches Gebrauchsmittel. Die Geniemänner und Sentimentalitätskreise mit ihrem Seelenkultus andererseits lieferten sie an das bloße Gefühl und seine Launen aus. Kant hob sie aus der Sphäre der Nützlichkeit, Vollkommenheit, Liebenswürdigkeit energisch in die der Erhabenheit empor, indem er ihr einen ganz neuen, eben auf einem strengen ethischen Dualismus beruhenden, metaphysischen Hintergrund gab. Auch die Anhänger der ästhetischen Erziehung haben das allezeit gebilligt.

Nun aber hat Kant die Neigung, was nur Methode ist, in einen inhaltlichen Satz zu verwandeln, oder die Reinheit der Abstraktion mit dem sittlichen (resp. ästhetischen) Begriff der Reinheit zu verwechseln. Die Wurzel dieser Neigung liegt tiefer als in bloß methodischen Rücksichten. Sie liegt in seinem Lebensgefühl, in den harten Eindrücken der Umgebung, aus der er stammte.[1]) Er ist zur stoischen Haltung erzogen: nichts begehren, sich hüten vor den Dingen dieser Welt, die nie andre als unlautere, eigennützige Motive in uns erzeugen können! Also ein energischer Rückzug auf uns selbst, auf den tätigen, vernünftigen Teil unserer Seele. Ihn gilt es durchzusetzen; alle Empfänglichkeit ist „pathologisch", d. h. eine Art von Selbstwegwerfung. Ein grandioser ethischer Typus, und doch wieder kleinlich und eng! Naturen von dem Reichtum und der Renaissancefärbung Schillers konnten darin ein Zeichen finden, daß „dieser heitere und jovialische Geist seine Flügel

[1]) Aber auch in der überwiegenden Rationalität seiner Natur. Dazu gesellt sich ein unverkennbarer juristischer Zug seiner Ethik, der sich nicht nur in der fast technischen Allgemeingesetzlichkeit, sondern auch darin ausprägt, daß er sein ganzes moralisches Urteil davon abhängig macht, was dem Menschen „zugerechnet" werden kann.

nicht ganz von dem Lebensschmutz hat losmachen können".[1] Hier erfassen wir den tiefsten Unterschied dieser Geister: die Neuhumanisten geben sich der Fülle des Lebens mit empfänglicher Freude, mit reizbaren Organen und lebhafter Sinnlichkeit hin. Sie bereichern ihr Selbst und wollen es zum Universum erweitern. Aber auch sie wollen ihre Innerlichkeit nicht aufgeben. Auch ihnen ist die äußere Welt etwas Fremdes; erst wenn sie sie assimiliert haben, erst wenn sie ein Eigentum, ja ein Stück ihres Selbst ist, gewinnt sie ethische Bedeutung.[2] Das also ist es, was Humboldt von vornherein von Kant unterscheidet: er glaubt nicht daran, daß Empfänglichkeit und Autonomie sich ausschließen. Weil er nun aber die Funktion der autonomen Gestaltung weiter ausdehnt, muß natürlich auch die Methode erweitert werden, muß er die Einzelfälle, in denen das von Kant aufgefundene ethische Grundphänomen auftritt, im einzelnen studieren.[3] Mit einem Wort gesagt: es konnte nicht länger an der ethischen Bedeutung des menschlichen Triebsystems vorübergegangen werden.

Und fast möchte man es als einen a priori wahrscheinlichen Satz hinstellen, daß die Arbeit, die die englische Moralphilosophie für die Analyse des sittlichen Bewußtseins geleistet hatte, unmöglich ganz verloren sein konnte. Hatte sich doch aus der Alleinheitsmetaphysik Shaftesburys, deren Grundbegriffe Technik der Natur und Harmonie der Relationen waren, eine Ethik herausdifferenziert, die die sittlichen Beziehungen nach allen Seiten hin verfolgte. Ferguson stellte die Idee der Gattungsvollkommenheit an die Spitze, Ad. Smith das Phänomen der Sympathie, Hutcheson den sittlich-ästhetischen Sinn, Clarke die Analogien mit dem Logischen usw. Dabei war ihnen gemäß jener Shaftesburyschen Metaphysik Voraussetzung, daß das Centrum des Menschen sein zur Reflexion erhobenes Triebsystem, und also auch in diesem der sittliche Vorgang zu suchen sei. Kant hingegen rechnet diese ganze naturhaft sinnliche Sphäre überhaupt nicht zum Ethischen, sondern nimmt ein allen Trieben überlegenes, intelligibles Ver-

[1] An Goethe 21. Dezember 1798, also in einer Zeit, in der Schiller über methodologische Probleme längst hinaus war.

[2] Vgl. das Sonett: „Die Gesinnung." Sonette 1853. S. 67.

[3] Die humanistische Moral ist aristokratisch: sie gilt nur von dem bereits Edelgeborenen; Kants Moral ist demokratisch; er vergaß nicht, daß Herkules Ungeheuer zu bezwingen hat, ehe er Musaget wird. Der Demokratismus Kants aber war Humboldt zuwider. Vgl. Leitzmann, S. 189 und die Rezension der „Agnes v. Lilien". W. W. II, 339. 343.

mögen im Menschen an, eine als Freiheit ins Bewußtsein tretende Vernunft,[1]) deren sittliches Wesen sich in der logischen Form eines allgemeingiltigen Satzes äußert. Der Satz hat die Form des Imperativs; seine am wenigsten formale Fassung aber sagt wieder nichts anderes aus, als daß die Befolgung dieses formalen Imperativs der inhaltliche Zweck des Menschen sei, den man folglich auch in jedem anderen Menschen zu ehren habe.

Wenn wir die Absicht dieses Formalismus deuten sollen, so können wir nichts anderes darin ausgedrückt finden, als den Formalcharakter der höchsten Werte, der darin besteht, daß sie sich alle andern Werte mediatisieren, daß sie die Giltigkeit ihres Rechtsanspruches in sich selbst tragen und so mit dem imperativisch-normativen Akzent eines unkritisierbaren Erlebnisses auftreten. Wie aber der formal beschriebene Vorgang konkret verläuft, vor allem, welche Gestalt in unserem Kultur- und Geschichtskreise der höchste ethische Wert etwa annehmen kann, hat Kant nicht angedeutet. Nur zwei inhaltliche Punkte hat er als wesentlich hervorgehoben: erstens den Zug der Autonomie, d. h. doch also die Tatsache, daß er als eigentlicher Kern unserer geistigen Konstitution und als aus ihr hervorwachsend angesehen werden muß, und zweitens das Interesse für diesen Imperativ, das als Achtung, also als freigezollter Beifall erscheint.

An diesen beiden Stellen liegen deutlich die Punkte, wo die englische Moral des Triebsystems sich hätte anknüpfen lassen, etwa durch eine dualistische Hierarchie der Triebe. Diesen Weg schlug nach Kants ethischen Hauptschriften, doch vor Humboldt und Schiller, bereits Jacobi ein.[2]) Schon vor dem Auftreten der kritischen Philosophie hatte ihn in seinen beiden Romanen „Allwill" und „Woldemar" die Frage beschäftigt: Sind edle, ursprüngliche Neigungen unserer Seele ausreichend zur Sicherung unserer Moralität, oder bedarf es dazu einer eigentlichen Disziplin durch Grundsätze? Dem

[1]) Man kann diesen Gegensatz auch so formulieren: Für die Engländer ist der Mensch ein Tier, das sich vermöge ursprünglicher Anlagen zur Vernunft erhebt; für Kant ein Vernunftwesen, das jedoch als Tier in die Erscheinung tritt.

[2]) Die Einflüsse Rousseaus und der englischen Moralphilosophie zeigt Jacobi von seinen ersten Schriften an; die theoretische Konstruktion aber, die ich als Hierarchie der Triebe bezeichne, und in der der auch bei Kant wirksame metaphysische Vernunftbegriff eine Rolle spielt, erst in der Vorrede zur Allwillausgabe von 1792.

ersten Glauben wendet sich seine stille Sehnsucht zu: „Was ist zuverlässiger, ruft Allwill aus, als das Herz des edel Geborenen?“ Aber die Notwendigkeit des zweiten lehrt ihn eine ebenso tiefe sittliche Erfahrung, und sie ist es, die er schließlich als Resultat aus Schicksalen und Reflexionen seiner Helden herausspringen läßt: Grundsätze müssen das Heer der Triebe zu einer Einheit gemeinden. Darin lag aber keine direkte Wendung zu Kants imperativischer Ethik; sondern er baute auf dem Grunde der Triebmoral fort, indem er nun einen höchsten, auf Einheit und Zusammenhang, zuletzt auf bloße Personalität gerichteten Instinkt vernünftiger Wesen annahm.[1]) Hierin fand er die Erklärung des kategorischen Imperativs; und diese Ethik gestaltete er durch Anknüpfung an Reid und Aristoteles weiter aus.

Der junge Humboldt stand in den Jahren, in denen er mit Jacobi verkehrte, in der Praxis den Allwill und Woldemar nicht allzufern. Es war die Zeit seiner höchsten Sentimentalität, die Zeit, in der Henriette Herz, Therese Forster, Caroline v. Dacheröden und Caroline v. Beulwitz ihm den Einblick in die seelische Struktur eines Frauenherzens eröffneten. Als Mitglied ihres Geheimbundes machte auch er sich die Pflege edler Empfindungen, tugendhafter Handlungen, seelischer Sympathie und Einfühlung zur Devise. Dazu kommt, daß wirklich in eine feinorganisierte, ästhetisch erregbare Jünglingsseele bei freier, glücklicher Lage die sittliche Erfahrung der Pflicht nicht so leicht eintreten wird, als die einer triebhaften, unmittelbar gewollten Hingabe an alle Empfindungen des Guten und Schönen. „Die Liebe kennt keine Pflichten.“[2]) Denn die Seelen, die sich lieben, bedürfen nicht der Regeln und Vorschriften: sie gehorchen höheren, beglückenderen Prinzipien.[3]) In diesem Sinne änderte er geradezu die Vorschriften des Bundes: „Was man tut, tut man aus Liebe, weil man will, weil man Freude, Seligkeit darin findet, nicht weil man muß, oder weil der andere ein Recht hat.“[4]) Wie wir wissen, erwies sich natürlich der Bund trotzdem als ein unerträgliches Hemmnis freier Seelenhingabe, und erst der Herzensbund mit Li enthüllte dem jungen Schwärmer diesen Zusammenhang von

[1]) Jacobi, W. W. I, XIV f.; vgl. Humboldt, W. W. I, 303 und hier S. 256.
[2]) An Henriette, S. 115 (1788).
[3]) An Caroline v. Beulwitz, Dtsch. Rdsch., a. a. O. S. 239 (1789).
[4]) Das. S. 241.

Trieb und Tugend ganz: „Freiheit ist sein erstes Gesetz. Ach, und nicht Gesetz, wie kennten wir das Wort; aber es ist die milde Luft, in der allein die Blüten unsrer Freude gedeihen.“[1]) Durch die letzten Worte klingt bereits der impulsive Gegensatz gegen Kant ausdrücklich hindurch; denn mit dem praktischen Teil seiner Philosophie konnte er sich anfangs garnicht vertragen, und seine Skepsis auf diesem Gebiet ist fast noch stärker als auf rein theoretischem.

Auch hier bemerken wir, wie in der Erkenntnistheorie, eine Zeitlang ein Schwanken Humboldts zwischen Jacobi und Kant.[2]) Bei dem ersteren fand er den Versuch, die beiden ethischen Theorien der Glückseligkeit (im höheren Sinne) und Vollkommenheit miteinander zu verschmelzen und sie mit den Ideen von Freiheit und Gottheit eng zu verknüpfen.[3]) An der Glückseligkeitstheorie an sich hätte Humboldt wohl damals keinen Anstoß genommen; in dieser Form hatte ihm ja Engel die Ethik vorgetragen und ihn gelehrt, unsre Pflichten als ein Mittel anzusehen, auf deren Beobachtung unsre Glückseligkeit beruht. Auch im Naturrecht kennt Engel kein andres Moralprinzip.[4]) Aber ließ sich auf einen solchen Vollkommenheitsinstinkt, auf solche seufzerhaften Gottesahnungen eine wissenschaftliche Moral aufbauen?[5]) Unmöglich! Wandte er sich aber zu Kant, so fand er dort die ganze Innerlichkeit des Menschen in bloße Erscheinung verflüchtigt, einen schattenhaften Freiheitsbegriff, der nur deshalb postuliert wurde, weil Kant sich apriori einen Begriff von allgemeingiltigen, aber doch bloß formellen Grundsätzen zurechtgemacht hatte. Die Freiheitsidee, die Jacobi in seinen neuen Beilagen zu den Spinozabriefen vertrat, war jedenfalls viel plastischer und lebendiger. Am meisten jedoch störte ihn bei Kant, daß er das Glückseligkeitsinteresse auch nicht ganz beseitigte, sondern ihm eine Anweisung auf das Transscendente gab und so den Menschen zerriß.

Aber so sehr er theoretisch noch schwankt, so entschieden tritt doch eine ethische Grundüberzeugung bereits in dem Aufsatz über Religion zu Tage, der um die gleiche Zeit entstand; und zwar ist gerade dies ein Kantischer Gedanke,

[1]) Briefe aus der Brautzeit, S. 429 (1791).
[2]) Jacobische Gedanken zeigt z. B. der gleichzeitige Brief an Henriette S. 123. (Gefühle — Grundsätze.)
[3]) In dem ungedruckten Brief an Windischgrätz; vgl. an Jacobi 6 ff.
[4]) W. W. VII, 2, S. 461. [5]) An Jacobi 9.

den freilich vor Kant schon Rousseau in seiner Erziehungstheorie vertreten hatte und der die ganze klassische Ethik charakterisiert. Rousseauische Gedanken zeigt ja die Abhandlung in Fülle: dahin gehört es, wenn er die ethische Wertung ganz von den äußeren physischen Erfolgen hinweg in das Innere des Menschen selbst verlegt.[1]) Damit aber bekennt er sich zugleich zu Kants Lehre vom ethischen Selbstzweck des Menschen, und wir können daher diesen Aufsatz, so unbestimmt er auch das Kantische Moment der Ethik zum Ausdruck bringt, der ethischen Grundstimmung nach bereits als Kantisch bezeichnen: Das im strengsten Sinne Moralische ist der Seele inneres Sein. Denn der Wohnsitz der Tugend ist allein das Innere der Seele. Die Sittlichkeit wird von aller Beziehung auf äußere Zwecke und Folgen, ebenso aber auch von aller Regelung durch politischen oder pädagogischen Zwang losgelöst. Und der in den Vordergrund gestellte, echt neuhumanistische Satz: „daß der Zweck des Menschen im Menschen liegt, in seiner inneren Bildung", steht ganz gewiß auch im Mittelpunkt der Kantischen Ethik.[2]) Aber dazu tritt nun sogleich die Ergänzung durch die beiden Gedanken, die sich von der ersten bis zur letzten Schrift Humboldts finden, also durchaus nicht etwa auf Schillerschen Einfluß zurückgeführt werden dürfen: E i n m a l wird der Wert einer kräftig entwickelten Sinnlichkeit (im obigen, die Empfänglichkeit einschließenden Sinne) stark betont; sie darf nicht erstickt, sondern muß im Gegenteil individuell gestärkt werden.[3]) Und darin liegt schon das z w e i t e: Humboldt glaubt nicht wie Kant (K. d. U., S. 120) an ein naturnotwendiges Kampfverhältnis zwischen den sinnlichen Neigungen und dem sittlichen Sollen. Gewiß, es k a n n eintreten, und dann gilt allein die Stimme der Pflicht. Aber im ethischen Grundgefühl Humboldts liegt dieses Verhältnis nicht, so wenig er jemals an das Radikal-Böse glaubte oder unter dem Drucke der Sündenlast seufzte. Er glaubte und wünschte vielmehr eine ästhetisch prästabilierte Harmonie zwischen dem Sinnlichen und dem Sittlichen, die er schon damals — 1789 — eben durch die Pflege des Bindegliedes beider, des Ästhetischen, rein herauszubilden strebte. Die

[1]) I, 75 = 162. In der politischen Hauptschrift verraten Rousseaus Einflüsse u. a. die Stellen 101 f., 110, 114, 118.

[2]) W. W. I, 76.

[3]) Daher seine Schätzung der 8. Beilage zu Jacobis Spinozabriefen W. W. IVb, 163. Vgl. an Forster, S. 274.

Frage, wie der ästhetisch ganz unkultivierte Mensch zum Sittlichen stehe, hat diesen Aristokraten nie interessiert: nur der höherdifferenzierte Geist beschäftigt ihn. Seine ursprüngliche ethische Überzeugung bewegt sich demgemäß ganz in den optimistischen Bahnen, ja in den Worten Shaftesbury-Rousseaus: „Die Tugend stimmt so sehr mit den ursprünglichen Neigungen des Menschen überein, die Gefühle der Liebe, der Verträglichkeit, der Gerechtigkeit haben so etwas Süßes, ... daß es weit weniger notwendig ist, neue Triebfedern zu tugendhaften Handlungen hervorzusuchen, als nur denen, welche schon von selbst in der Seele liegen, freiere und ungehindertere Wirksamkeit zu verschaffen."[1]) Trotz dieser unverkennbaren Abweichung von Kant läßt er nun aber auch dessen Standpunkt als eine mögliche Form ethischer Geistesverfassung gelten. So bildet er sich die von nun an feststehende Lehre von den beiden ethischen Typen: Indem er das, was die Moral zur Pflicht macht, von dem unterscheidet, was ihren Gesetzen Interesse für den Willen verleiht, spricht er jetzt von moralischer Stärke, wenn die ursprüngliche Neigung dem Willen widerspricht, und von moralischer Güte, wenn sie dem Willen die Hand bietet.[2]) Und da ihn vom Ethischen sogleich eine Brücke zum Ästhetischen hinüberführt, so verschmilzt ihm dieser Gegensatz mit den halb ästhetischen Kategorien des sittlich Schönen und des sittlich Erhabenen, der schönen und der großen Seele: beide verwirklichen das allgemeine Sittengesetz in konkreter Form; beide stellen also die ästhetischen Grundformen des Sittlichen dar.

In den folgenden Schriften entwickeln sich Humboldts ethische Anschauungen kontinuierlich weiter. Die Abhandlung über die Grenzen der Staatswirksamkeit ruht geradezu auf Kantischer Basis: an die innere Würde des Menschen kann der Staatsmechanismus nicht heran.[3]) Hierin ist Humboldt Kantischer, als er selbst weiß: er teilt Kants dualistische Psychologie, wenn er den Staat ganz in die Sphäre des bloßen Mechanismus

[1]) W. W. I. 73 = 159 f. Vgl. S. 176.
[2]) W. W. I. 68, 59.
[3]) Vgl. m. Abhandlung über Altenstein, a. a. O. — Um diese Staatsauffassung richtig zu würdigen, muß man sich erinnern, daß der damalige Staat selbst die Theorie des Egoismus unverhohlen zu seiner Devise gemacht hatte. Vgl. Dilthey, Die deutsche Aufklärung im Staat und in der Akademie Friedrichs des Großen. Deutsche Rundschau, Bd. 107 (1901), S. 218.

herabsetzt. Wie einen Schnitt legt er die Grenze, und auch später ist ihm der Ideenstaat nie rechte Überzeugung geworden. Gedanken von Menschenrecht und Menschenwürde, von Autonomie und sittlichem Selbstwert machen den Kern jener Schrift aus. Nicht auf die äußeren Folgen, sondern allein auf die Reinheit der Gesinnung und den inneren Wert kommt es an. Ja es wird Kant jetzt sogar die Anerkennung gezollt, daß er in seiner (übrigens mit falschem Titel zitierten) „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" die Moralität in ihrer höchsten Reinheit gesehen und dargestellt habe.[1]) Aber auch hier noch nimmt er Anstoß daran, daß Kant das wahre Glückseligkeitsinteresse und die Tugend in eine Antinomie versetzt, die erst im Jenseits zur Harmonie werden soll. Dieser unechten Ethik wird als Muster der wahren Aristoteles gegenübergestellt: „Was einem jeden, seiner Natur nach, eigentümlich ist, ist ihm das Beste und Süßeste. Daher auch den Menschen das Leben nach der Vernunft, wenn nämlich darin am meisten der Mensch besteht, am meisten beseligt."[2]) Humboldt leugnete die Möglichkeit des Zwiespaltes auch jetzt nicht; aber er sah einen anderen Weg der Versöhnung als jenen transscendenten, nämlich den Weg der ästhetischen Erziehung. Nach seiner damaligen Auffasung, die aus Shaftesburyschem Geiste entsprang, sind die moralischen Ideen unabhängig von den religiösen.[3]) Andererseits aber kann von der „kalten Vernunft" und dem in ethisch-individuellen Dingen immer unfeinen Verstand nicht die ethische Vollendung erwartet werden: Man muß das Gefühl der „Unangemessenheit der menschlichen Kräfte zum moralischen Gesetz" dadurch mildern, daß man dem Menschen dieses ethische Verhältnis unter der ästhetischen Idee der Erhabenheit darstellt.[4]) Das Ästhetische hat nach Kant mit dem Ethischen die Uneigennützigkeit wie das unmittelbare Wohlgefallen ohne Begriff und Zweck gemein. Trotzdem scheint „die Beimischung des Schönheitsgefühls der Reinheit des moralischen Willens Abbruch zu tun".[5]) Aber es soll ja nicht selbst eigentlicher moralischer Antrieb werden, sondern nur dazu dienen, „gleichsam mannigfaltigere Anwendungen für das moralische Gesetz aufzufinden." Was also Kant offengelassen hatte, die Anwendung des formalen Gesetzes auf den in den Trieben

[1]) W. W. I, 104 f. [2]) Nic. Eth. X, 7, p. 1178a.
[3]) Aufsatz „Über Religion" und W. W. I, 151.
[4]) W. W. I, 172 f. So Kant selbst unter Zeiteinflüssen K. d. U., S. 114.
[5]) W. W. I, 173.

gegebenen Stoff, setzt Humboldt seiner Ethik als Ziel, und zwar faßt er die Subsumtion des Einzelfalles unter das allgemeine Gesetz als eine ästhetische, nicht als eine bloß logische! Dies allein beweist, daß er die praktische Vernunft mit der Sphäre des Gefühls (statt mit der des Verstandes) zu verbinden strebte. Damit ist eine fast endlose Fülle von Perspektiven aufgetan, deren Bedeutung sich Humboldt erst nach und nach in seiner ethischen Denkarbeit klar macht. Zunächst setzt er diesen Gedanken mit seiner Griechenschätzung dadurch in Zusammenhang, daß er — in dem sonst ganz Kantischen § 9 der Skizze über die Griechen — die Wichtigkeit des psychologischen Studiums der Individualitäten auch für den Ethiker hervorhebt.[1]) Diesen ganzen Gedankenkomplex aber versteht man nur dann, wenn man erwägt, daß Humboldt die Individualität als ein Sein von selbständigem Rechte ansieht, nicht als etwas, das durch Begriffe zu vernichten oder auch nur zu fassen wäre. D e s h a l b ist nun auch das wirkliche Sittliche immer und notwendig ästhetischer Natur, weil es immer und notwendig das unkonstruierbare allgemeine Gesetz in einer konkreten Anschauung darstellt. Nachdem dieser Gedanke einmal gedacht ist, ergiebt sich daraus die grandiose Konsequenz, die Humboldt freilich erst später aussprach: die Normativität eines ethischen Standpunktes ist wie die einer künstlerischen Schöpfung nicht apriori demonstrierbar, sondern sie ist damit gegeben, daß — wie er selbst an der Pforte seiner Selbstbildungsära ahnte — e i n s o l c h e r M e n s c h e i n m a l d a i s t. Darin allein liegt die Genialität der ethischen Produktion!

Wenn Humboldt im Herbst 1793 sagen kann, daß sich seine Zweifel gegen das Kantische System, auch gegen den ethischen Teil, gelöst hätten, so bedeutet das keinen Abzug an der geschilderten eignen Ideenrichtung, sondern er gewann nur ein deutlicheres Bewußtsein dafür, daß Kants Standpunkt eine solche Fortbildung vertrüge. Mit voller Deutlichkeit tritt dies in der Woldemarrezension von 1794 hervor, die für Humboldts Ethik von besonderer Bedeutung ist. Vieles ist darin Entgegenkommen für Jacobi; anderes aber echte Überzeugung. Dazu rechne ich auch seine Behauptung, Jacobis Ethik wolle nichts anderes, „als eben das, wovon auch d a s r e c h t - v e r s t a n d e n e M o r a l s y s t e m d e r k r i t i s c h e n P h i l o s o p h i e ausgeht — sittliches Gefühl, Gewissen, Freiheit.[2])

[1]) W. W. I, 259. Vgl. 381 und Leitzmann, S. 273*.
[2]) W. W. I, 303.

Das unbedingte Sittengesetz ist für Jacobi nichts anderes als des Menschen eigener höchster Trieb. Der „Woldemar" soll nun erläutern, daß auch unsere edelsten Triebe uns vielfach irreführen können, sofern sie bloße Triebe bleiben. Dem stimmt Humboldt lebhaft bei: „Woldemar, sagt er in seiner Rezension, erfüllt mehr Pflichten, die er liebt, als daß er sich Gesetzen unterwirft, die er achtet." So geht zwar sein ganzes Tun „aus der Mitte seiner Triebe" hervor; aber er erfährt zugleich die ganze Gefahr der bloßen Gefühlsmoral. Hier stellt sich nun Humboldt durchaus auf die Seite Kants. In einer solchen Lage gibt es nichts, als allein dem dürren Buchstaben des Gesetzes zu folgen. „Wie edel auch ein Trieb sein mag, so ist er immer etwas sinnlich Bedingtes und nicht fähig, weder sichre — denn im Gebiete der Sinnlichkeit sind tausendfältige, auch dem Wachsamsten nicht immer bemerkbare Täuschungen möglich — noch weniger aber reine Moralität zu begründen."[1]) Er spricht damit nichts aus, als Jacobis eigenste Einsicht; gerade damals entwickelte dieser in dem dritten Stück seines Horenaufsatzes, den Humboldt freilich noch nicht kannte, zustimmend seine Stellung zu Kant: daß das Prinzip der Sittlichkeit unabhängig von dem Prinzip der Selbstliebe sei, daß Pflichterfüllung und Glücklichsein von Natur verschiedene Dinge seien.[2])

Und doch strebten beide über diesen Standpunkt hinaus, ja sie konnten ihn eigentlich nur als einen niederen gelten lassen. Es lebt eine tiefe Sehnsucht im Menschen, schon hier mit dem ethischen Willen seiner Gottheit eins zu werden. Wenn Jacobi einen Trieb in der Seele annahm, der auf Sittlichkeit, Personalität Selbstachtung, auf innere Übereinstimmung und durchgängigen Zusammenhang gerichtet wäre, so fand sich Humboldt gerade deshalb sympathisch davon berührt, weil er damit den notwendigen Zusammenhang der Glückseligkeit mit der Tugend angedeutet fand und eine Möglichkeit sah, ohne Flucht ins Transscendente die Einheit und Ganzheit des Menschen zu bewahren. So wenig ihm diese Theorie streng genug entwickelt schien — und sie drückt in der Tat nicht das Ganze unserer ethischen Erfahrung aus — so fand er doch die höchste Reinheit der Moralität darin durchaus unentweiht. Vor allem zog ihn der griechische Zug zur Totalität darin an, der sich ja auch in der gemeinsamen Schätzung des Aristoteles aussprach,

[1]) W. W. I, 298 ff. [2]) Jacobi, W. W. I, 97, bes. S. 304.

und überdies die enge Beziehung zur Wirklichkeit, die er bei Kant vermißte. Daß Kant und Aristoteles-Jacobi ihm aber völlig gleichwertige ethische Typen bedeuten, geht daraus hervor, daß er um dieselbe Zeit die kritische Philosophie als „die wahre" bezeichnet und doch zugleich Vollkommenheit als Inhalt des formalen Gesetzes auffaßt.[1])

Wir sind damit bereits in die Zeit der engeren Geistesgemeinschaft mit Schiller eingetreten. Auch in der Ethik dachten beide völlig verwandt: sie wußten es Kant Dank, daß er die so rührselig, gefällig und lieblich dargestellte „Tugend" wieder mit dem Adel der Erhabenheit umkleidet hatte; andererseits aber fanden sie das Stehenbleiben bei der Feindschaft zwischen dem Sinnlichen und Sittlichen eben wegen ihrer universalen Tendenz zu rigoros. Daher berichtet Humboldt von Schillers erster Berührung mit Kant: Schiller fand „seinem Ideengange nach, die sinnlichen Kräfte des Menschen teils verletzt, teils nicht hinlänglich geachtet, und die durch das ästhetische Prinzip in sie gelegte Möglichkeit freiwilliger Übereinstimmung mit der Vernunfteinheit nicht genug herausgehoben. So geschah es, daß Schiller, als er zuerst Kants Namen öffentlich aussprach, in Anmut und Würde, als sein Gegner auftrat."[2]) Auch hier wird der Pflichtcharakter des Sittlichen nicht völlig verwischt. Die beiden ethischen Typen, die Humboldt sich gebildet hatte, finden wir bei Schiller wieder in den ästhetisierten Begriffen der Anmut und Würde, der schönen und erhabenen Seele. Die beiden Möglichkeiten: freie Harmonie des Sinnlichen mit dem Sittlichen oder siegreicher Kampf des Sittlichen gegen das Sinnliche bilden die Grundlage. Beide Formen sind zugleich eine ästhetische Darstellung des allgemeinen Vernunftgesetzes, d. h. die Verwirklichung einer Idee in einer Anschauung.

Für Humboldt nahm diese Typisierung nun noch eine besondere Gestalt an: Das psychologische Problem der Individualität ging für ihn von der polaren Erscheinung des Geschlechtsgegensatzes aus; ebenso das physiognomische, das Hindurchscheinen der Seele durch die Gestalt, von der männlichen und weiblichen Bildung. Er versucht, das darin liegende

[1]) An Körner. S. 12. An Wolf, S. 112. Aus der letzten Stelle ergibt sich, daß ihm die Reinheit des platonischen Moralsystems nicht ganz lauter erschien; wahrscheinlich weil darin die Herrschaft der Vernunft durch ein bloßes Gleichgewicht der Vermögen ersetzt war. Vgl. auch I, 59.

[2]) Leitzmann S. 23. 12. Vgl. S. 339. Schiller, W. W. XI, S. 216.

psychologisch - ethisch - ästhetische Problem mit Kantischen Kategorien zu konstruieren. Wichtig ist uns hier nur die ethische Konsequenz: Der Natur des Weibes entspricht als ethischer Typus die Tugend aus Neigung, der des Mannes die aus Charakter. Beide Organisationen sind physisch und moralisch einseitig. Ihre ideale Gestalt erhalten sie nur in der ästhetischen Ausbildung. Da wäre denn das Höchste das Gattungsideal, das sich über den Geschlechtsgegensatz erhebt. Neben dieser Idee, oder vielmehr ihr untergeordnet, steht der ideale Geschlechtscharakter. Auch er kann nur ästhetisch zur Darstellung gebracht werden; so stellt die Bildhauerkunst den idealen weiblichen Körper dar, indem sie die Idee des Weibes in ein Individuum verwandelt. Aus ihm leuchtet dann auch der ethische Charakter des Weibes hervor, nicht der bloße Natur-, sondern der Ideal- oder Willenscharakter. Er wird bei der Frau immer die Züge der A n m u t tragen, weil bei ihr die Empfänglichkeit frei entgegenkommend mit dem Gesetz harmoniert; beim Manne aber die Züge der W ü r d e , wenn seine überwiegende Selbsttätigkeit zur harmonischen Herrschaft über die Neigungen gelangt ist. In beiden ist die Form Sieger geworden über den Stoff: die eigentliche Schönheit aber hat auch die Spuren jedes Kampfes verlöscht: „Wie in der veredelten Menschheit das Gebot der Vernunft als der freie Wunsch der Neigung, und die Stimme des Affekts als der Ausdruck des vernünftigen Willens erscheint, so erscheint in der hohen Schönheit die Gesetzmäßigkeit der Form als ein freies Spiel der Materie, und die Geburt der Willkür als ein Werk des Gesetzes.“[1])

Diese Parallelisierung des Geschlechtsgegensatzes mit dem Gegensatz der beiden ethischen Typen hat Humboldt seitdem immer wieder beschäftigt.[2]) Ebenso aber hält er daran fest, daß beide Typen, die Pflichterfüllung aus halb widerstrebender Achtung oder aus unmittelbarer Neigung, als bloße Naturanlagen noch nicht den höchsten ethischen Wert darstellen. Diesen erhalten sie erst durch ästhetische Kultur. Im Briefwechsel mit Schiller klingen diese Gedankenreihen immer wieder an, so besonders in Humboldts Brief über „Das Reich der Schatten“ vom 21. August 1795. Es scheint ihm noch nicht deutlich genug herausgekommen zu sein, was doch die eigent-

[1]) I, 351. Vgl. besonders die Formulierung der beiden Typen W. W. I, 321 f., auch 332.
[2]) I, 410. II, 102.

liche Grundidee des Gedichtes ausmacht: „Der bloß moralisch ausgebildete Mensch gerät in eine ängstliche Verlegenheit, wenn er die unendliche Forderung des Gesetzes mit den Schranken seiner endlichen Kraft vergleicht. Wenn er sich aber zugleich ästhetisch ausbildet, wenn er sein Inneres, vermittelst der Idee der Schönheit, zu einer höheren Natur umschafft, so daß Harmonie in seine Triebe kommt, und was vorher ihm bloß Pflicht war, freiwillige Neigung wird, so hört jener Widerstreit in ihm auf."[1]) —

Die großen Abhandlungen der Jahre 1796/8 enthalten nichts, was in diesem Jugendstandpunkt nicht bereits vorgebildet wäre: Die Humanitätsidee ist Kant gegenüber definitiv proklamiert; nur die Bestimmung ihres Inhaltes kann noch schwanken. In der Charakteristik des 18. Jahrhunderts muß natürlich der Gedanke besonders hervortreten, daß die Anerkennung des allgemeinen Gesetzes allein nicht ausreicht: die unverkürzte Anerkennung der individuellen Triebnatur und die Synthese beider in der ästhetisch-ethischen Struktur des vollendeten Menschen muß hinzutreten. „Nichts auf der Welt wirkt so feindselig gegen Heroismus und Enthusiasmus, als ein übermäßiger Hang zum Raisonnement."[2]) Nicht ein Ideal ist dem Menschen aufzudrängen, sondern es ist ihm, „wenn nur gewisse unerläßliche Forderungen erfüllt sind, eine große Freiheit in der Annahme eines bestimmten Charakters erlaubt."[3]) Deshalb ist es nun auch die eigentliche Aufgabe jener ethisch-psychologischen Charakteristik, zu zeigen, „wie das allgemeine Gesetz und die besondere Eigentümlichkeit sich gegenseitig verfeinern und erweitern."[4]) „Der wirkliche Charakter ist nicht und darf nicht der bloße und reine Willenscharakter, er ist und muß immer ein Zusammengesetztes von beiden sein: die ursprüngliche Natur berichtigt und gebilligt durch die Vernunft und die Freiheit."[5]) Denn es gibt einen angeborenen Charakter, der „bloße und ursprüngliche Natur ist"; „auch die moralischen Neigungen sind ursprünglich im Menschen instinktartig da."[6]) Wir müssen uns hüten, durch Künsteleien der Vernunft die Natur zu verdrehen, die wir nur besser entwickeln und ausbilden sollten.[7]) Aber hier macht sich nun Humboldt selbst einen Einwurf: es erhebt sich das Problem, von dem bereits im psychologischen Abschnitt die Rede war, ob auf solchem Wege nicht unübersteigliche Hindernisse ein-

[1]) Leitzmann, S. 86 f. [2]) II, 103 f., 109. [3]) II, 35.
[4]) II, 41. [5]) II, 83. [6]) II, 88 f. [7]) II, 97.

treten können, ob jene ästhetische Harmonie immer erreichbar ist? Wird es immer möglich sein, die moralische Individualität mit den völlig allgemeinen Forderungen der Moral zu versöhnen? Die Lösung ist optimistisch genug, ganz wie das Kantische: „Was ich soll, muß ich können": Der ursprüngliche Charakter des Menschen ist schon der seiner Persönlichkeit; die Vernunft ist nichts, als gleichsam ihre höchste Formgebung. So erklärt es sich, daß in Wahrheit „nichts dem Gebote der Vernunft und des Willens widerstehen darf."[1]) Hier liegt mehr im Hintergrunde, als die Formel durchscheinen läßt: Die Antinomie von Natur und Freiheit im Menschen war durch Kants Zweiweltentheorie mehr umschrieben als gelöst. Erst eine Einheitsmetaphysik wie die Schellings oder Humboldts durfte das positive Zusammenfallen von Naturnotwendigkeit und Vernunftfreiheit behaupten, weil ihr die moralischen Bildungsgesetze schließlich nichts anderes waren als letzte Fortsetzungen und höchste Sublimierungen des in der Natur waltenden organischen und künstlerischen Bildungstriebes, und weil sie der optimistische Glaube an eine ideale, ästhetische Harmonie beseelte.[2]) So tritt die innere Notwendigkeit, mit der aus Kants Dualismus die Identitätsphilosophie hervorwächst, in immer helleres Licht.

Diese ganze vielverschlungene ethische Ideenreihe erreicht ihren Gipfel in der Analyse von „Hermann und Dorothea". Auch sie will nicht ein bloß psychologisch-ästhetisches Unternehmen sein, sondern es macht den Grundgedanken Humboldts aus, daß jede Charakteristik des menschlichen Geistes nach seiner ganzen Weite unmittelbar in den Dienst der ethischen Ausbildung tritt. So wie er von der psychologischen Versenkung in das klassische Altertum eine Ausweitung der eigenen Seelenkräfte erwartete, so versenkte er sich in Goethes griechischen Dichtergeist, um seine ästhetisch-ethische Struktur zu ergründen. In solcher Arbeit sah er einen Weg, den Begriff der Menschheit, ihre Grenzen selbst zu erweitern. „Man gewinnt eine Idee, welche durch Begeisterung zugleich Kraft mitteilt, da das Gesetz die Schritte nur leitet, nicht auch beflügelt, und den Mut mehr daniederschlägt, als erhebt."[3]) So führt also von der Psychologie und Ästhetik eine Brücke zur Ethik, und zwar zu jenem Humanitätsideal, das die Ausbildung der natürlichen Individualität zur weitesten Fülle bedeutet,

[1]) II, 92. [2]) I, 342. II, 338. [3]) II, 118.

das aus der allgemeinen Verschiedenheit doch Einheit im Ganzen erzeugt und das nach seiner Auffassung auch das eigentliche Hauptthema in Goethes Dichtung bildet.[1])

Wie er selbst sich Inhalt und Wirkung dieser letzten und höchsten Idee dachte, hat er in dem Aufsatz „Der Geist der Menschheit" in komprimiertester Form entwickelt. Die Einzelheiten erörtern wir im nächsten Kapitel. Aber Kant gegenüber bleibt seine Stellung dieselbe. Der moralische Wert und die Gesinnung machen zwar die Würde des Menschen aus; aber sie bedeuten doch nur einen Teil unseres Wesens, sie erschöpfen noch nicht die Totalität des Menschheitsideales; denn die Bildung der Menschheit kann eben nicht als bloß moralische aufgefaßt werden.[2]) „Diese wahrhaft idealische Bildung ist es, sagt er in der gleichzeitigen Rezension der ‚Agnes von Lilien', die noch über die moralische hinausgeht."[3]) Der ideale Charakter ist ein Kunstwerk. Und als die beiden Typen dieses Kunstwerkes werden wieder Schönheit und Erhabenheit (oder Anmut und Würde) genannt. Hier aber tritt nun der Gedanke hervor, daß in dem edler gebildeten, nicht bloß sittlichen Menschen beide Arten der Sittlichkeit eigentlich ineinander aufgehen: „Die beiden hier angeführten Arten der Sittlichkeit setzen sich nur dann eigentlich gegeneinander ab, wenn jede nicht mehr vollkommen rein ist, die schöne zu einer bloß pathologischen Zartheit des Gefühls herabsinkt, die erhabene in Strenge und Rauhigkeit ausartet; in ihrer echten Gestalt hingegen nähern sie sich unaufhörlich einander, und gehen nach Maßgabe der Lagen und Stimmungen gegenseitig ineinander über."[4]) Als Repräsentanten jener Extreme drängen sich uns Woldemar und Kant auf, und ihre volle Vereinigung geschieht, wie wir gesehen haben, nur durch eine Vermählung des männlichen und weiblichen Prinzips. —

Aus dieser entwicklungsgeschichtlichen Skizze ergibt sich Humboldts systematische Stellung zur Kantischen Ethik von selbst. Alle wesentlichen Gesichtspunkte stehen bis 1798 fest; seitdem erfolgt allmählich die Wendung zu der Ideenlehre, die halb metaphysisch, halb psychologisch verankert ist. Das Problem der Verflochtenheit des Individuums in die Weltbegebenheiten, das Geheimnis, wie die vergängliche Einzelexistenz mit der ewigen Idee verbunden ist, wird nun das ethische

[1]) II, 272 f. [2]) II, 326. [3]) II, 343.
[4]) Im gleichen Jahre 1798 findet sich die Zweitypentheorie noch einmal in den Briefen an Jacobi, S. 63.

Hauptproblem. Aber eine ethische Grundtatsache bleibt in allen Perioden seines Denkens gleich fest, wenn er ihr auch nicht in der Kantischen Schulsprache Ausdruck gegeben hat, von der er sich überhaupt relativ weiter entfernt, als Schiller.[1] Wieder ist es dies, daß Kant die Philosophie in den Tiefen der menschlichen Brust isolierte: in Kants eigener Formel: die Lehre vom intelligiblen Charakter. Der volle Gedanke, der dahinter lebt, ist doch der, daß aller Wert des Menschen aus den Tiefen seines eigentlichen Selbst stammt, aus jener letzten Sphäre, die von Raum und Zeit nicht berührbar und nicht an sie verlierbar ist, aus einem wurzelhaften metaphysischen Reich, wo das Taghelle des Bewußtseins sich verliert in das Dunkel des Weltzusammenhanges. Es ist die Eigenart von Kants ethischem Erleben, daß für ihn die sittliche und triebhafte Seite seiner selbst nicht innig mit diesen Wurzeln zusammenhing, sondern daß er sie in einem Gegensatz zu seinem Selbst fühlte und daher das Ich in eine Dualität zerriß. Anders lebten und erlebten Renaissancegeister, wie Goethe, Herder, Humboldt, selbst Schiller. Deshalb verwandelt sich ihnen jener Dualismus mehr oder weniger in einen naturalistisch-mystischen Monismus: πάντα θεῖα, ἀνθρώπινα πάντα. Der Ansatzpunkt aber blieb derselbe: das Ich, das mit sich selbst allein ist, das in seinen ethischen Erfahrungen und in seinem Handeln sich selbst entdeckt und darin zugleich den höchsten, eigentlichen Wert der Welt erfährt. Einen intelligiblen Charakter in diesem Sinne mußte auch Humboldt kennen. Schon 1795 spricht er von dem geheimen Leben und der inneren Kraft jedes Wesens, „von welcher seine sichtbaren Veränderungen nur unvollkommene und vorübergehende Erscheinungen sind, und auf deren unmittelbarem und insofern unerkanntem Wirken dasjenige beruht, was wir Schicksal nennen".[2]) Immer mehr fand er in diesem Unerkennbaren das eigentliche Lebensprinzip, den Quell aller Kraft und Selbsttätigkeit. Und zwar ist er von früh an Identitätsphilosoph genug, um in ihm sowohl den eigentlichen plastischen, organischen Bildungstrieb, als auch den geistigen Trieb, der die „innere Geistesform" ausmacht, zu suchen. „Der Mensch ist mehr und noch etwas anderes, als alle seine Reden und Handlungen und selbst als alle seine Empfindungen und Gedanken; und wie genau man auch ein Individuum kennen mag, so versteht man immer

[1]) Leitzmann, S. 24/5.
[2]) Leitzmann, S. 77. An Jacobi, S. 61, 65.

nur einzelne seiner Äußerungen und leistet sich niemals ein Genüge, wenn man nunmehr alles zusammennehmen, dasjenige, was es eigentlich ist, und dies auf einmal aussprechen will.... Und dies führt notwendig auf eine innere und ursprüngliche Kraft in ihm, die sein eigentliches Ich, seinen wahren Charakter ausmacht und der wir uns wohl nähern können, die wir aber nie ganz zu enthüllen hoffen dürfen."[1])

Humboldt ist echter Kantianer, sofern er diese Selbsttätigkeit als Quell des sittlich Wertvollen bezeichnet. Er entfernt sich aber in doppelter Weise von ihm. Einmal, insofern er dieses schon bei Kant die Brücke zur Metaphysik bildende Faktum metaphysisch breiter ausdeutet als Kant. Was durch die Naturphilosophie der Horenaufsätze bereits vorgebildet ist, daß nämlich für Humboldt Natur und Geist eine unlösbare Einheit bedeuten, was ihm in der Sierra Morena als dichterische Intuition vorschwebt, wird seit Beginn des neuen Jahrhunderts zur ausgesprochenen Identitätsphilosophie.

Aber fast noch charakteristischer ist die zweite Abweichung: Humboldt bleibt in seinem ethischen Ideal nicht bei der rigorosen Betonung der Selbsttätigkeit und ihrer Isolierung vom empirischen Stoff stehen, sondern, gerade weil er sich diese Selbsttätigkeit immer individuell gerichtet denkt, fordert er, daß sie sich soviel Welt als möglich assimiliere. Zum sittlichen Wert der individuell-einseitigen Selbsttätigkeit gehört es also, daß sie Empfänglichkeit besitzt und übt, um sich über ihre Schranken hinaus zur menschlichen Universalität zu bilden, ganz wie das Kunstwerk, nach Moritzscher Theorie, im kleinen das Universum und seine Harmonie widerspiegelt. Deshalb ist für Humboldt das Nicht-Ich ethisch nicht indifferent, sondern ganz wie Fichte sieht er darin den eigentlichen Übungsstoff unserer Kräfte.[2]) Wo Kant ängstlich, fast mönchisch, negiert und abschneidet, öffnet Humboldt Geist und Sinne. Wenn er von Schillers Dichtergeist sagen konnte, daß er Kant und Goethe verknüpfe, weil er die Selbsttätigkeit der Idee mit der Empfänglichkeit für den Stoff vereine, so gilt dasselbe von seiner Ethik: sie verbindet Kant und die Griechen in einem humanistischen Geiste. Deshalb trägt sie, besonders in seinen jungen Jahren, einen eudämonistischen Zug, als er das Beruhen in einem objektiven Lebensinhalte noch mit dem Namen Glück identifizierte;[3]) später

[1]) W. W. II, 88 ff. [2]) W. W. I, 283. [3]) I, 60.

behauptete er, daß es auf Glück nicht ankomme, sondern auf die Erfüllung der inneren Bestimmung.

Wie es natürlich ist, zeigt er im Alter deutliche Spuren von Abschließung und Resignation, ohne daß darum der humanistische Gedanke widerrufen würde. Besonders in den Briefen an Charlotte Diede tritt dieser stoische Zug hervor, wie sie auch eine starke Wendung zu christlich-religiösen Ideen hervorkehren. Es ist in Wahrheit der uralte ethische Typus der Stoa, nichts, was man mit methodischem Grunde ausdrücklich auf Kant zurückführen könnte.[1]) Diesem gegenüber bleibt vielmehr seine Stellung bis an sein Lebensende unverändert. Das bezeugt uns ein Brief, den er noch zwei Monate vor seinem Tode an die Freundin schrieb und mit dem wir daher auch diesen Überblick über seine Beziehungen zu Kants Ethik abschließen dürfen: „Die Pflichtmäßigkeit ist nicht der Endpunkt der Moralität, vielmehr nur ihre unerläßliche Grundlage. Das Höchste ist der sittlich-schöne Charakter, der durch die Ehrfurcht vor dem Heiligen, den edlen Widerwillen gegen alles Unreine, Unzarte und Unfeine, und durch die tief empfundene Liebe zum rein Guten und Wahren gebildet wird."[2])

[1]) Gegen R. Haym, S. 613.

[2]) S. 587. Weitere auf Kant bezügliche Stellen das. S. 131, 190, 233, 267. 483. — In dem Fragment „Über das Verhältnis der Religion und der Poesie zu der sittlichen Bildung" (ca. 1825) zeigt sich eine weit höhere Schätzung der Religion und ihres Einflusses auf die Sittlichkeit, als Humboldt selbst in seinen mittleren Jahren besaß. Hier ist sein Standpunkt näher präzisiert, als an den meisten anderen Stellen: Vollendete Sittlichkeit ist erst da, wo sie in die Gesinnung übergegangen ist; also darf sie auch nicht auf bloßen Gefühlen, sondern muß auf Grundsätzen beruhen, die ihrerseits wieder zur Empfindung geworden sind. Soll die Poesie auf die Moralität einwirken, so muß eine doppelte Grundlage bereits vorhanden sein: ein Maß von sittlich-religiöser Gesinnung (geistvoll erläutert an Shakespeares Macbeth) und ein umfassenderes Maß von Kenntnissen. Hier also liegt die Idee einer ethischen Stufenordnung im Hintergrunde, der wir auch bei Fichte und Hegel begegnen.

2. Kapitel.

Humboldts Humanitätsidee in der ersten Periode.

Daß die Humanitätsidee Humboldts so entschieden in Kantischen Gedanken und Kategorien wurzelt, zeichnet sie vor allen bloß gefühlsmäßigen Lebensidealen aus und gibt ihr einen Halt und eine Allgemeingiltigkeit, durch die sie erst zur philosophischen Weltansicht wird. Wir können es nicht oft genug betonen, daß wir bei Humboldt, im Gegensatz zu Goethe oder Herder, geradezu eine Theorie der Humanität vor uns haben; sie ist bis ins einzelne motiviert aus der Natur des Menschen und seiner Stellung im Weltzusammenhange. Nun aber unterscheidet sich die Humanitätsidee der ersten Periode von der der zweiten dadurch, daß sie vom Individuum ausgeht und es rein psychologisch analysiert, während die metaphysischen Gesamtanschauungen, die doch auch sie voraussetzt, im Hintergrund bleiben. In der zweiten Periode bildet der metaphysische Weltzusammenhang den Ausgangspunkt, von dem aus der Mensch verstanden wird, jedoch in einem später noch zu erörternden Sinne.

Wenn aber in beiden Perioden Humanität einen hochentwickelten Sinn für das Menschliche bedeutet, so wird es uns verständlich, in welcher Hinsicht Psychologie und Ästhetik die Grundlage für die humanistische Ethik bilden. Denn die erstere zeigt den Menschen und all seine Formen in der Wirklichkeit, die zweite in der Einbildungskraft. Es leuchtet ein, daß echte Menschlichkeit nur errungen werden kann in der psychologischen Versenkung, und in der Befreiung des ästhetischen Genusses. Beide aber sind, wie wir gesehen haben, nicht flächenhafte Darstellungen des Menschen, sondern beide sind bereits bezogen auf die Idealität. Es gibt keine Psycho-

logie, die nicht ihren Maßstab in einer Menschheits i d e e nähme, und keine Kunst, die den Menschen nicht idealisierte. Diese innige Verschlingung haben wir in unsrer Darstellung auflösen müssen; nun aber schließt sich alles wieder zu der Lebenseinheit zusammen, von der die begriffliche Formel immer nur den Abglanz zu geben vermag.

Inwiefern bedeutet die Psychologie eine Bereicherung? Wäre sie ein rein deskriptives Wissen, völlig unbeeinflußt von dem Idealischen, auf das hin der menschliche Geist tendiert, so läge in ihr der bloße Wert der Realität; sie wäre ein Mittel zur Technik, zur Menschenbehandlung und -lenkung. Humboldt empfindet mit feinem Sinne heraus, daß in der Psychologie halb unbewußt noch mehr liegt, daß sie das Subjekt auch ethisch bereichert. Und nur in dieser Absicht trieb er Anthropologie, d. h. als ein Mittel zur Menschenveredlung, nicht zur bloßen Menschenregierung. Wir haben gesehen, daß er das Verfahren der Interpretation, von dem aus allein diese innere Wirkung des psychologischen Studiums begreiflich wird, noch nicht so in den Vordergrund stellt, wie es der Sache entspräche. Er schreibt daher halb dem Objekt zu, was durchaus als ein N e b e n e r f o l g der subjektiven Funktion begriffen werden müßte. Liegt doch die Eigentümlichkeit des Verstehens eben darin, daß es uns nötigt, vermöge der Einbildungskraft die Prozesse in uns selbst zu erzeugen, die die objektiven Daten andeutend symbolisieren. Um so entschiedener heben wir diejenigen Äußerungen heraus, in denen er selbst diese Zusammenhänge ausspricht.

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß er in diesem Sinne das ganze Griechenstudium auffaßt. Es erweitert nicht nur die Menschenkenntnis, nicht nur die Beurteilungskraft, sondern es erhöht und verbessert auch den Charakter.[1]) Darin zeigt sich der ethische Wert des historischen Studiums. „Der Auffassende muß sich immer dem auf gewisse Weise ähnlich machen, das er auffassen will."[2]) Die Kenntnis einer Nation — denn eben diese soll ja das Griechenstudium vermitteln, — bereichert nicht nur einzelne Energien des Menschen, sondern sie setzt sein ganzes subjektives Wesen in Bewegung und ist eben dadurch Vorbildung zur Humanität. Sie ist daher, wie er sagt, vorzüglich notwendig, „um das einzelne Bestreben zu Einem Ganzen und gerade zu der Einheit des edelsten

[1]) I, 256. [2]) 262. 259. 278.

Zwecks, der höchsten proportionierlichsten Ausbildung des Menschen zu vereinen".[1]) Noch prinzipieller faßt er diesen seinen Grundgedanken in dem Briefe an Wolf zusammen, in dem er das Resultat seiner „Skizze über die Griechen" vorwegnimmt: „Es gibt außer allen einzelnen Studien und Ausbildungen des Menschen noch eine ganz eigne, welche gleichsam den ganzen Menschen zusammenknüpft, ihn nicht nur fähiger, stärker, besser an dieser und jener Seite, sondern überhaupt zum größeren und edleren Menschen macht, wozu zugleich Stärke der intellektuellen, Güte der moralischen und Reizbarkeit und Empfänglichkeit der ästhetischen Fähigkeiten gehört. Diese Ausbildung ..... kann, dünkt mich, nicht besser befördert werden, als durch das Studium großer und gerade in dieser Rücksicht bewundernswürdiger Menschen, oder um es mit einem Worte zu sagen, durch das Studium der Griechen."[2]) Psychologie und Geschichte also sind die ersten Stufen zu der Theorie der Bildung des Menschen, ohne die Humboldt weder seiner Selbstbildung noch irgend einer praktischen Wirksamkeit genügen zu können meint.[3]) Einen Menschen, der bloß seiner Bildung lebt, denkt er sich ganz damit beschäftigt, das Ideal der Menschheit und das Bild der wirklichen Menschheit aufzusuchen, zu vergleichen und aufeinander zu beziehen.[4]) In seiner „Anthropologie" hat er das Geheimnis, das dieser Wirkung des psychologischen Studiums zugrunde liegt, sich mit voller Schärfe zum Bewußtsein gebracht. Sie beruht einmal darauf, daß das Beobachtende und das Beobachtete der Mensch ist und daß dieser sich überall, ohne es selbst zu bemerken, seiner inneren Geistesform anpaßt — also auf einer wechselseitigen Formung des Objekts durch das Subjekt und umgekehrt; und dazu kommt ein zweites: „Dadurch, daß man einzelne Gattungen studiert und ihre Formen so individuell, als sie sind, und so idealisch, als sie werden können, aufstellt, entwickeln sie sich wirklich reiner und bestimmter," die Ecken schleifen sich ab.[5]) Suchen wir uns dies durch ein Beispiel zu verdeutlichen: Der naiv angelegte Dichter wird sich selbst zur höchsten Vollendung dadurch bilden, daß er sich einmal den idealen Begriff der naiven Poesie entwirft, andrerseits aber die geschichtlichen, individuellen Formen naiver Dichtung studiert und vergleicht. Und so genügt es auch nicht, sich das Ideal der Humanität a priori auszumalen, sondern man

[1]) 261. [2]) An Wolf, S. 5/6. [3]) An Körner 11.
[4]) Leitzmann 278. [5]) I, 386. II, 69.

muß die Gestalten kennen lernen, in denen bisher humanistischer Geist in die Erscheinung getreten ist, also z. B. das Griechentum. Dieser Weg der Erfahrung ist unerläßlich für die Ausbildung der Humanität: man ruft sich aus dem Leben selbst diejenigen Menschen herbei, in denen das Bild einer hohen und edlen Menschheit am sichtbarsten zu Tage tritt.[1]) Wichtig aber ist es, dabei den schonendsten Sinn für die Individualität der betreffenden Menschen, Zeiten oder Nationen zu bewahren; erst dadurch werden wahrhaft alle Kräfte geweckt und erst dadurch entsteht, wie er es bezeichnend formuliert: „Die vollständigste Übersicht über alle Teile des Menschengeschlechts zur Hervorbringung der reinsten und höchsten Humanität."[2]) Offenbar sind in diesem Gedankengange einige Zwischenglieder ausgefallen. Diese ethische Bereicherung durch die Psychologie ist nur dadurch denkbar, daß sie subjektive Vermögen in uns in Bewegung setzt, die sonst ruhen würden, deren Gesetzlichkeit uns unbekannt bliebe, wenn sie uns nicht so durch die nachbildende Phantasie nahegebracht würde.

Und damit geht die Psychologie unvermerkt in die Ästhetik über; nur ein Zusammenwirken aller Gemütskräfte vermag den Menschen in solchem Sinne psychologisch zu fassen. Keine einseitige Geistesoperation vermag sein Wesen wiederzugeben. Daraus aber folgt, daß eben dies Wesen auch objektiv eine künstlerische Organisation ist, die die Anlage zur Ganzheit und Harmonie in sich trägt. Anscheinend aus der Dualität von Sinnlichem und Geistigem zusammengesetzt, bildet es eine Einheit, in der ein rätselhafter Trieb zur Form lebt. So ist ja auch das Kunstwerk objektiv eine Einheit, in der sich die Fülle der Teile zur Form gestaltet hat, und subjektiv für den Betrachter wendet es sich an alle Seelenkräfte, um sie zuletzt harmonisch zu stimmen. Die Kunst also leitet unsre Einbildungskraft mit allen Mitteln in eine Bahn, die wir selbst zu gehen haben, wenn wir unsre Vollendung suchen: in die Bahn der Idealität und Totalität. Die künstlerische Produktion ist gleichsam Vorstufe oder besser ein Analogon zur ethischen: sie versetzt uns schon subjektiv in die Stimmung, die uns zu allem Hohen und Großen fähig macht. Sie hebt uns aus der lähmenden Beschränkung unsrer realen Bedingtheit in ein Reich freierer Möglichkeiten.

[1]) II, 326 f. [2]) II, 72.

Denn der Mensch als Ganzes ist für Humboldt von früh auf gleichfalls eine künstlerische Konstitution. Wenigstens der „interessante Mensch".[1]) Mag er auch selten sein, so ist er doch derjenige, der allein den höchsten Menschheitsbegriff repräsentiert. Dieser Mensch „blüht zu einer entzückenden Schönheit auf". Die Welt ist ihm der Stoff, den er von seiner inneren Geisteskraft aus in Form verwandelt. Denn der Kern des Geistes ist dies Streben nach Einheit. „Je mehr Stoff er in Form, je mehr Mannigfaltigkeit (er) in Einheit verwandelt, desto reicher, lebendiger, kraftvoller, fruchtbarer ist er."[2]) Darin liegt zugleich die Umwandlung, die Kants ethische Lehre vom Selbstzweck des Menschen bei Humboldt erfährt. Er deutet dieses Selbstzwecksein ästhetisch. So wie das Kunstwerk keinen äußeren Zweck hat, sondern ein Ganzes für sich ist und in sich selbst lustvoll erlebt wird, so liegt auch der Zweck des Menschen allein in ihm selbst. Es ist — unausgesprochen, — die Ethik des Selbstgenusses, die hier proklamiert wird (wenn auch die Konsequenz Schopenhauer-Nietzsches noch nicht gezogen wird, daß die Welt überhaupt nur als ästhetisches Phänomen gerechtfertigt sei). Erst in der 2. Periode empfängt sie durch die metaphysische Ideenlehre einen Welthintergrund. Anfangs aber wird auch der objektive Gehalt, ohne den freilich keine Humanität denkbar ist, in einen bloß subjektiven Besitz verwandelt. Humboldt vermag das Leben des Schaffenden wie des beschaulich Genießenden gleich hoch zu werten; nur eine Daseinsform dünkt ihm unerträglich: das Arbeiten für die bloße Bedürfnisbefriedigung, also die Hingabe an rein äußere und augenblickliche Zwecke, die das Innere nicht bereichern.[3])

Es könnte scheinen, als folgten wir Humboldt hier in ein halb mystisches Gebiet. Und gewiß handelt es sich um letzte Geheimnisse des Geistes. Gerade die Zeit des deutschen Idealismus hat diese tiefen Zusammenhänge ans Licht gezogen: man kann es als die eigentliche Tat Kants bezeichnen, durch die er gleichsam unbewußt gezwungen wurde, der Weltfunktion des Ästhetischen seinen Tribut zu zahlen, daß er die synthetische Aktivität des Geistes als seinen Kern entdeckte: als erkennender, als moralisch und ästhetisch gestaltender hat er die gleiche Funktion: Einheit zu schaffen, Stoff in Form zu verwandeln.

[1]) I, 117, 119, 156. [2]) I, 385. [3]) Leitzmann 279.

Das Formprinzip ist in ihm einheimisch, aus dem die geordnete Natur wie die geordnete sittliche Welt hervorgeht. Die Kunst aber ist es, die beide aneinander knüpft, indem sie die innere Tendenz des Geistes zur Form in einem objektiven, gleichsam frei hinprojizierten Gegenbilde schon innerhalb des Naturzusammenhanges widerspiegelt, was natürlich nur infolge einer geheimnisvollen Affinität von Geist und Natur möglich ist. Wir glauben, aus dieser objektiven Projektion zu entnehmen, was Harmonie ist. In Wahrheit erfassen wir darin nur unser eignes tiefstes Wesen und Streben. Die formgebende Macht des produktiven Geistes wirkt in der Reproduktion des künstlerischen Genusses auf uns zurück. Schon Heinrich v. Stein hat darauf hingewiesen, daß das Kunstwerk seine Einheit und Harmonie nur durch die innere Harmonie des Gefühls, durch das „Gestaltende im menschlichen Gemüt" empfängt. Er hat gezeigt, daß Shaftesbury diese Tatsache nur vom Objekt zu deuten weiß, während Winckelmann bereits ein „Maß der Empfindung" kennt.[1]) In Humboldt nun erreicht nicht nur der innere Sinn für diese Totalität und Persönlichkeitsformung seinen Gipfel, sondern er begreift auch, daß eben auf diesem Zusammenhange der moralische Wert der Kunst beruht.[2]) Durch das Medium der produktiven Einbildungskraft hindurch erweitert die Kunst den Gesichtskreis der Menschheit, ja sie hilft dem philosophischen Forscher, das menschliche Gemüt in seinen verborgensten Tiefen zu erkennen und das erkannte zu bilden.[3]) Damit aber hat er sich eigentlich nur deutlich gemacht, was von frühester Jugend an als Grundgefühl in ihm lag: nämlich den Sinn für die innere Harmonie und Klarheit; sie aber ist von der Harmonie und Klarheit der ästhetischen Phantasie abhängig, welch letztere für die Humanitätsphilosophie den eigentlichen Sitz des Idealischen bedeutet. So schreibt er schon 1790 an die Braut: „Wenn das Glück genossen werden soll, was dem Dasein erst eigentlich Wert gibt, dann muß der Sinn empfänglich und reizbar, die Einbildungskraft tätig und die Kraft der Seele so groß sein, daß trotz jener Reizbarkeit und trotz des ewigen Schaffens der Phantasie die Stimmung doch immer im höchsten Verstande seelenvoll bleibt, immer höchste Klarheit der Ideen und Empfindungen fortdauert und nicht dem Reiz der bewegten Nerven unterliegt, und daß die Phantasie

[1]) Entstehung der neueren Ästhetik 401—405.
[2]) II, 319. [3]) II, 336.

immer harmonisch mit dem Geiste fortwirkt und sich nie in leeren Bildern verliert. In diesem Zustande ist der Mensch auf der höchsten Stufe des Daseins, auf dieser faßt und schafft sein Geist mit der schnellsten, mächtigsten Kraft. Da eigentlich ist er zu jeder Kraftäußerung fähig, da sieht er jede in ihrem wahren Lichte, in ihrem nahen oder entfernten Einfluß auf die eigentliche Erhöhung des Wesens."[1]) Die alte stoische Weisheit von der ethischen Bedeutung der Imagination und die Einsicht, daß ihr freies Spiel zu einem proportionierten Verhältnis mit den wirklichen Seelenkräften gebunden werden muß, kehrt also beim Humanitätsgedanken in einer durch die Ausbildung der Ästhetik vertieften Sinne wieder.[2])

So wird denn von dieser Ethik alle Kultur in das Innere des Individuums gelegt, nicht in ein System von Weltzwecken oder sozialen Zielen, nicht in die Herbeiführung eines Gemeinschaftszustandes oder auch nur einer glücklich gestalteten Umgebung. Es ist ganz die Stimmung, aus der heraus Schiller die Frage aufwirft: „Kann wohl der Mensch dazu bestimmt sein, über irgend einem Zwecke sich selbst zu versäumen?"[3]) Diese Stimmung aber setzt ein hochentwickeltes Gefühl für Individualität und Selbstheit voraus, wie wir es schon in Humboldts Jugendbriefen an Henriette Herz und Forster finden. Was der Tugendbund suchte und schätzte, war ja allein „die innere Kraft edler Seelen, die sich zu höherer Schöne und Stärke entwickelt."[4]) Gleichsam als letzte Blüte der Leibnizischen Aufklärung erschließt sich dieser ästhetische Individualismus. Es war die Umsetzung dieser Ethik ins Praktische, als Humboldt sich aus dem Gefüge des preußischen Beamtentums, von dem er ein Bruchstück gewesen war, loslöste. Wir haben schon oben die charakteristischen Bekenntnisse angeführt, mit denen er den Abschied aus dem Amt begleitete. Er wollte Proportionalität seiner seelischen Kräfte: dahin strebte sein Bildungstrieb, der in eminentem Sinne auf Selbstkultur, auf Selbsterziehung gerichtet war. „Immer bleibt es doch wahr, daß eigentlich diese innere Kraft des Menschen es allein ist, um die es sich zu leben verlohnt, daß sie nicht nur das Prinzip wie der Zweck aller Tätigkeit, sondern auch der einzige Stoff alles wahren Genusses ist, und daß daher alle Resultate ihr allemal untergeordnet bleiben müssen."[5])

[1]) An Li 221 (20. September 1790).
[2]) Vgl. unten Schleiermachers Humanitätsidee, S. 452 ff.
[3]) XII, 24. [4]) An Henriette 126. [5]) An Forster 296.

Ganz wie Goethes Meister könnte auch er bekennen: „Daß ich dir's mit einem Worte sage, mich selbst, ganz wie ich da bin, auszubilden, das war dunkel von Jugend auf mein Wunsch und meine Absicht." Diese Wandlung wurde in dem Grade zum ethischen Fanatismus, daß er in der ersten Zeit das Vorhandensein altruistischer Verpflichtungen überhaupt aus dem Gesichtskreise verlor. Nur auf sich selbst wollte er wirken, Intensität der Bildung ging ihm hoch über alle extensive Weite; und so wollte er auch nicht dies oder jenes in hohem Grade sein, sondern vor allem ein Ganzes: nämlich ein gebildeter Mensch. Nur was der Mensch in sich ist, hat Wert: Daraus leuchtet der ganze Gegensatz hervor, den Rousseau zwischen „Mensch" und „Kultur" aufgedeckt hatte.

Und natürlich spricht er in seinen Werken dasselbe als ethische Theorie aus, was ihm so zur Lebenspraxis geworden war. Darauf vor allem kommt es uns hier an: „Im Mittelpunkt aller besonderen Arten der Tätigkeit steht der Mensch, der ohne alle, auf irgend etwas Einzelnes gerichtete Absicht, nur die Kräfte seiner Natur stärken und erhöhen, seinem Wesen Wert und Dauer verschaffen will."[1]) Das Wort Mensch bekommt also jetzt einen besonderen Ton: neben allem, was der Mensch in äußerer, praktischer Rücksicht für sich und andere sein kann, ist er noch Mensch, und wenn er sich recht versteht, so muß es sein höchstes Streben sein, zum Genuß dieser Menschheit in ihrem ganzen Umfange, zum Selbstgenuß der Humanität zu gelangen.[2]) Dieser Genuß ist deshalb unverlierbar, weil er sich auf etwas richtet, was immer unser Eigentum bleiben muß, nicht auf vergängliche, äußere Verhältnisse. „Nur was wir sind, ist vollkommen unser Eigentum; was wir tun, hängt von dem Zufall und den Umständen ab."[3]) In der inneren Sphäre also befreit sich der Mensch ganz von dem äußeren Schicksal, nicht freilich von dem inneren, das aus den Tiefen seiner eignen Brust aufsteigt.[4])

[1]) I, 283.

[2]) I, 380. I, 126. Hierin wirkt natürlich der rationalistische Menschheitsbegriff nach, von dem z. B. das Naturrecht ausgeht.

[3]) II, 69.

[4]) Als Belegstellen vgl. außerdem: An Forster 289 f., 292, 296 f. An Friedländer bei Dorow a. a. O. Dtsch. Rundsch., Bd. 66, S. 243. Leitzmann 279. Schlesier I, 111. An Li I. S. 12, 18, 82, 103, 142, 242, 262, 270, 344 f., 413, 466.

Dieser Rückzug in die Innerlichkeit trägt unzweifelhaft einen stoischen Zug, und selbst die Richtung auf Genuß würde dieses Urteil nicht aufheben. Denn wie die ganze griechische Ethik mit dem unbestimmten Sammelnamen „eudämonistisch" bezeichnet werden kann, so lebt auch in der Stoa ein Rest von Glückstreben, freilich getragen von der Resignation einer schmerzlichen Erfahrung. Sofern also Humboldts Ethik nichts ist als Selbstgenuß der inneren Vollkommenheit, wäre sie durchaus stoisch. Dazu würde auch die Griechenbewunderung Humboldts passen; denn derjenige, der sie zuerst in großem Sinne als Vorbild hinstellte, faßte sie noch als Meister stoischer Lebenshaltung auf (wogegen übrigens schon Herder von der Gemütsverfassung echter Humanität aus protestiert hat).[1]) In Wahrheit aber ist die Humanitätsethik durch nichts so scharf bestimmt, wie durch ihren Gegensatz zum späteren Stoizismus.[2]) Der Grundcharakter der Stoa bleibt Abschließung gegen die Welt: Askese, während Epikur den Dingen der Welt abzugewinnen sucht, was sie nur irgend dem klugen Lebenskünstler und Lebensrechner bieten. Ist nun die Humanitätsphilosophie epikuräisch? Sie ist es, insofern auch sie die Berührung mit der Außenwelt sucht. Sie ist es nicht, insofern sie strebt, all dies Äußere in einen Innenbesitz zu verwandeln. Nicht ein Auflesen und Aufraffen dessen, was die Stunde bietet, liegt in ihrer Tendenz: sondern das erste ist ihr die innere Geistesform, die die Welt sich schafft und ordnet nach ihrem Bilde. Nur was der Geist sich assimiliert hat, besitzt eine eigentlich ethische Bedeutung: Quell aller ethischen Werte also bleibt doch das Innere, und wenn die Humanitätsidee eine Güterlehre kennt, so kennt sie eben nur innere und verinnerlichte Güter, keine äußeren. Während nun aber die Stoa die Macht des Menschen nur dadurch zu retten glaubt, daß sie seinen Innenbezirk verengt und seine Phantasie gegen alle Lockung abschließt, fordert ihn die Humanitätsethik auf, sich im Empfangen und Gestalten an den Realitäten der ganzen Welt zu versuchen, nichts ungeformt zu lassen von

[1]) Suphan III, 39, 62. H. v. Stein hat denn auch den Versuch gemacht, nachzuweisen, daß Winckelmann über diese bloß stoische Deutung hinausgehe. S. Entsteh. d. n. Ästh., S. 404. Vgl. jedoch besonders Winckelmann, Von der Empfindung des Schönen in der Kunst, Dresden 1763, S. 13 und hier S. 162 f.

[2]) Die Frage, ob der ursprüngliche so lebensfreudig gewesen ist, wie die S. 98 genannten Autoren behaupten, wäre Gegenstand besonderer Untersuchung.

der inneren Kraft. Darin liegt die ungeheure, jugendliche Überlegenheit dieses Systems über die Alterslehre der Stoa.[1]) In der Humanität also geht der Mensch auch nicht aus sich heraus, sondern bleibt in sich; aber er bildet doch etwas in sich hinein, und gerade auf die Art, wie Humboldt diesen charakteristischen, unterscheidenden Vorgang bestimmt, werden wir im folgenden zu achten haben.

Ehe wir nämlich die Humanitätsidee als einheitliches Lebensideal darstellen können, müssen wir die einzelnen Motive, die sich in ihr verweben und die Humboldt durchaus zur Schärfe feststehender Kategorien erhebt, im einzelnen analysieren. Mit Unrecht wird der Gedanke der Universalität, auf den wir eben geführt wurden, als einziges Charakteristikum jener Idee angesehen. Es gehört nämlich zu ihr ebenso eng die Anerkennung der Individualität, ja diese bildet den eigentlichen Ausgangspunkt, wie wir in der Einleitung dargestellt haben, während wir jetzt aus methodischen Gründen die Universalität voranstellen. Nun aber bilden Individualität und Universalität ihrem ursprünglichen Begriff nach einen direkten Gegensatz. Sollen beide in einer Lebensform aneinander gebunden werden, sollen Ausweitung und Begrenzung näher bestimmt werden, so muß noch ein drittes hinzukommen, das das Abmessungsverhältnis beider Momente bestimmt, ein Formgebendes, μέτρον ἔχον, das die individuelle Geistesverfassung zur universellen emporidealisiert und umgekehrt der Vielseitigkeit feste Grenzen zieht. Dies ist offenbar der eigentlich ästhetische, harmoniegebende Faktor, und er ist es, der die Universalität in eine Totalität verwandelt.

Individualität, Universalität und Totalität sind also die drei Faktoren der Humanität. Humboldt hat dies nie in so abstrakter Form ausgesprochen. Vor allem bedient er sich der beiden letztgenannten Ausdrücke oft promiscue; sachlich aber macht er durchaus die Trennung, die ich durch die Unterscheidung der Ganzheit von der Allheit andeute.[2]) Verfolgen wir also diese drei Richtungen jede für sich.

I. Den universalistischen Zug in Humboldts Geist hatten wir bei seiner Charakteristik bereits hervorgehoben. Hier handelt es sich nur um die Art, wie er die Universalität seiner

[1]) Über Humboldts Altersstoizismus vgl. bes. die Briefe an Charlotte Diede.

[2]) Die beiden ersten Teile unterscheidet Humboldt II, 15. Alle drei, aber ziemlich unbestimmt II, 38. I. 263.

systematischen Ethik eingliedert. Verwandlung des Äußeren in einen inneren Besitz und eine innere Form, ist, wie wir sahen, der Grundzug dieses Universalitätsstrebens. Das aber bedeutet: es kommt nicht eigentlich an auf den Stoff selbst oder die Fülle des Stoffes, sondern darauf, daß alle Rezeptivorgane des Geistes einmal in Bewegung gesetzt sind, um ihre formende Kraft zu üben. Darin liegt die eigentliche Bereicherung, nicht in dem Zusammenraffen des einzelnen. Die Universalität kann also nur in der Abstraktion von der formenden Totalität gesondert werden, wie auch Empfangen und Aktivität zwei untrennbare Seiten des universalen Strebens bilden; denn es gibt keine Aneignung des Äußeren ohne ein subjektives Handeln des Geistes. Nicht ein Zerfließen nach allen Richtungen, sondern energische Zentralisation vom Geiste aus bedeutet Humanität. Wer eine bloß indifferente Empfänglichkeit besitzt, ist am weitesten von diesem Ziele entfernt. Die vom rechten Maß geleitete Empfänglichkeit hat Humboldt in dem Aufsatz über „Die Theorie der Bildung des Menschen" dargestellt, wo auch die Bedeutung der Humanität als Innenkultur am schärfsten sichtbar wird.

Sollen Denken und Handeln des Menschen in Aktion treten, so bedürfen sie eines Dritten, eines Stoffes, dessen unterscheidendes Merkmal es ist, Nicht-Ich, d. h. Welt zu sein. Mit dieser Außenwelt muß der Mensch in die allgemeinste, regste und freieste Wechselwirkung treten, wenn er sich selbst den größtmöglichen Inhalt geben will. Der Gegenstand unsrer geistigen Tätigkeit ist also die ganze Welt, oder aber: da dies, wie Humboldt hinzufügt, im Wortsinne nicht möglich ist, so muß er doch so angesehen werden, als wäre er die Welt, d. h. eine Einheit und Allheit. Sie sucht der Geist so eng als möglich sich zu verbinden. Diese Tätigkeit aber hat eine doppelte Richtung: einmal gibt sie dem Subjekt einen Inhalt; dann aber drückt umgekehrt der Mensch seiner Umgebung das Gepräge seines Wertes auf. Und dabei kommt es vor allem darauf an, „daß er in dieser Entfremdung nicht sich selbst verliere, sondern vielmehr von allem, was er außer sich vornimmt, immer das erhellende Licht und die wohltätige Wärme in sein Innres zurückstrahle".[1]) — Im Menschen selbst ist „vollkommene Einheit und durchgängige Wechselwirkung; beide muß er also auch auf die Natur übertragen". Dies alles aber weniger des-

[1]) I, 284 f.

halb, damit er sie von allen Seiten kennen lernt, als „um durch diese Mannigfaltigkeit der Ansichten die eigene inwohnende Kraft zu stärken". Daher genügt schon jene rein ideelle Berührung in der Phantasie, die uns die Kunst, die große Erregerin, vermöge ihres Totalitätscharakters bietet. — Diese Aufnahme der umgebenden Welt ist aber nicht nur beeinflußt durch den inneren Formtrieb des Menschen (die Totalität), sondern auch durch die Individualität. Die letztere setzt der Assimilation keine Grenzen, sondern gibt ihr nur eine besondere Richtung. Auch das Heterogene kann das Individuum auf sich einwirken lassen; aber es wird es sich in besonderer Art und in bestimmtem Grade aneignen. Dies bezeichnet Humboldt als charakteristische Aneignung.[1]) Denn der Tätigkeit des Menschen ist keine einzelne Richtung ausschließlich vorgeschrieben; auch das, was ihm fernliegt, kann er sich durch Übung und Bemühung näher bringen, „das gänzlich Unmögliche selbst kann er wenigstens verlangend versuchen."[2]) Wir wissen, daß Humboldt selbst dies im höchsten Sinne geübt und erstrebt hat, daß er noch im Alter sich die reine Empfänglichkeit für neue Eindrücke bewahrte. Er hat in einem Brief an Welcker von 1823 dieser Geistesstimmung wohl den tiefsten Ausdruck gegeben, wenn er sagt, daß es nicht auf eine Reihe von Taten, noch auf eine Masse von Richtungen, nicht auf ein Erschöpfen eines Kreises des Wissens, sondern darauf ankomme, „daß jedes Vermögen, das man in sich spürt, einmal einen Gegenstand in sich gefunden hat, in dem es ganz aufgegangen ist, wo nun jede neue Beschäftigung gleichsam nur eine Wiederholung sein würde."[3])

Es ist der gleiche dunkle Drang, dem auch Wilhelm Meister folgt. Nicht besser glaubt er, alle Gestalten des Menschlichen ergreifen zu können, als indem er Schauspieler wird. An seinen ferneren Erlebnissen aber will der Dichter doch das Unzulängliche der bloß ästhetischen Erziehung darstellen. („Wilhelm Meister" V. 3.) Denn auf diesem Wege liegt die Gefahr, sich selbst zu verlieren. Deshalb fordert die Einseitigkeit ein festes Zentrum, der Faustische Drang eine Begrenzung, das Universale einen individuellen Beziehungspunkt: „Der Mensch ist nicht eher

[1]) I, 385 ff.
[2]) I, 348. Leitzmann 149. An Carol. v. Wolzogen 46.
[3]) An Welcker 110. — Ich brauche nicht daran zu erinnern, daß genau das gleiche Bildungsideal noch bei Herbart vorliegt. Vgl. s. Allgemeine Pädagogik, 2. Kapitel.

glücklich, als bis sein unbedingtes Streben sich selbst eine Begrenzung bestimmt." (VIII, 5.)

II. So führt uns also die Notwendigkeit der Daseinsbeschränkung von der Universalität zur Individualität zurück. Wir werden an die Grenzen erinnert, die unsrer Einzelexistenz gezogen sind. In der Tat durchlebten die klassisch-humanistischen Naturen das ethische Problem, das uns beschäftigt, in dieser Richtung. Wir haben gesehen, daß Humboldt niemals über das Eingeschlossensein in die Individualität geklagt hat, sondern umgekehrt über seinen universalistischen Hang, der ihn nichts ganz, nichts rein und entschieden sein ließ. So kämpfte ja auch Goethe in seiner Jugend mehr um Begrenzung als um Weite.[1]) In ihnen pulsiert gleichsam die volle Menschheitskraft noch mit ungebrochener Stärke; sie brauchen sie nicht anzureizen, sie müssen sie eindämmen. Der Bildungsweg der gewöhnlichen Sterblichen aber wird doch in der Regel den umgekehrten Gang nehmen: sie müssen sich ausweiten über ihr bloßes Individuum, sich loslösen von der Gebundenheit an die Bedingungen des dürftigen Hier und Jetzt, sie müssen die Kräfte, die unentfaltet in ihnen schlummern, durch das Werk der Selbstbildung zum Leben wecken. Für sie überwiegt ursprünglich die negative Seite der Individualität ihren positiven ethischen Inhalt. Gerade weil wir Individualität haben, sagt Humboldt, müssen wir uns zur Humanität bilden. — Aber nicht an diese Individualität als Schranke wollen wir hier erinnern, sondern an die Individualität als ein sittliches Gut und einen seelischen Reichtum.

Die Eigentümlichkeit muß also auch ihr ethisches Recht besitzen. Sie ist nicht nur Schranke, sondern, da wir ja doch nur von menschlichen Dingen reden können, auch intensive Konzentration, wie wir bereits im Abschnitt über die Psychologie dargestellt haben. Abgesehen davon, daß auf der Individualität alle Energie und Kraft beruht, liegt in der Einseitigkeit unsres Wesens noch etwas andres sittlich Bedeutsames: Diese Einseitigkeit nämlich gibt den festen Standpunkt, die façon de voir, die Selbstheit, ohne die wir keinen Halt hätten. Nur wer ein einzelnes Geschäft verfolgt, lernt es in seinem

[1]) Vgl. Abschnitt I, Kap. III. — Humboldt interpretiert den „Wilhelm Meister" dahin, „daß man, um etwas zu haben, eins ergreifen und das andere dem aufopfern muß." An Goethe S. 22, vgl. 86. Im gleichen Sinne Goethe selbst S. 56. Ein weiteres wichtiges Selbstbekenntnis hierüber wird die Akademieausgabe in einem Brief Humboldts an Stieglitz aus Rom vom 21. September 1805 bringen.

echten Geist und in einem großen Sinne ausführen. Er kann also von der Seite, auf der er steht, und nur von ihr aus, seine ganze Bildung vollenden.[1]) Umgekehrt wird auch der Wert einer Handlung nur aus der Ganzheit der Individualität verständlich, aus der sie hervorgegangen ist, ja selbst aus der individuellen Lage und Stimmung.[2]) Bloß an sich betrachtet, ist eine Handlung weder gut noch böse. Wir wissen, daß Humboldt eine Zeitlang auch den Wahrheitswert jeder Erkenntnis in dieser Weise normierte. Wie die einzelnen Menschen, so sind auch ganze Zeiten und Nationen individuell, und müssen daher als solche gemessen werden. Die Individualität des Menschen hängt also genau so notwendig mit seiner Ganzheit zusammen, wie mit seiner Universalität. Man kann sagen, daß der ethische Kern des „Wilhelm Meister" in dem Satze besteht, den Schiller und Humboldt sogleich herausempfunden haben: Universalität ist nur erreichbar auf dem festen Grunde einer positiven, zur Kultur erhobenen Individualität. Denn natürlich ist die letztere, solange sie weiter nichts als Naturanlage oder Leidenschaft ist, ohne jedes ethische Recht.[3]) Deshalb bedarf das Individuum der Emporläuterung: „Die individuellen Charaktere sollen so ausgebildet werden, daß sie eigentümlich bleiben, ohne einseitig zu werden." Aber je mehr Individualität bei rein bewahrter Moralität, um so interessanter die Charaktere.[4]) Ja diese moralische Heiligkeit der Individualität wird von Humboldt mit in den geschichtsphilosophischen Zusammenhang aufgenommen, wenn er behauptet, daß sich das Menschengeschlecht jetzt auf einer Stufe der Kultur befinde, von welcher es sich n u r durch Ausbildung der Individuen höher emporschwingen könne.[5])

Wie der ganze Individualitätsgedanke (seiner philosophischen Möglichkeit nach) von Leibniz stammt, so ist auch die ethische Wendung, in der wir ihn hier betrachten, altes Aufklärungsgut. Die Vollkommenheit der Seele besteht in ihrer Aktivität. Je mehr Energie, um so mehr Tugend. „Meiner Idee nach, sagt Humboldt, ist Energie die erste und einzige Tugend des Menschen."[6]) Nun aber ist der Quell der Energie die Individualität, keinesfalls die Universalität: „Überhaupt vermag mit Energie nie der zu wirken, der mit allen Kräften auf einmal gleichmäßig wirken soll."[7]) Ja in seiner Jugend

[1]) I, 286. [2]) I, 62. [3]) I, 387 [4]) I, 379. II, 59.
[5]) I, 142 f. [6]) I, 166, 104. [7]) I, 81. II, 37.

steigert Humboldt dies zu dem paradoxen, doch wohl seine eigne Auffassung übersteigenden Satz: „So stehen Kraft und Bildung ewig in umgekehrtem Verhältnis." Auch die Stärke der Nationen beruht auf ihrer Eigentümlichkeit. Wer an Eigentümlichkeit verliert, verliert an Selbsttätigkeit und Energie. Denn die Kantische Formel der Selbsttätigkeit löst allmählich den aus der Vorstellungstheorie der Monadenlehre erwachsenen Ausdruck Energie ab.[1]) Wir haben oft genug darauf hingewiesen, wie gerade dieser Gedanke der Energie die Ästhetik mit der Ethik verbindet und die Möglichkeit ästhetischer Erziehung begründet. Der Dichter wirkt durch die Energie seiner Werke. Der Genuß aber wird Vater neuer Kraft.

„Denn allein des vollen Lebens rege Kraft
Ist's, die wieder aus sich neues Leben schafft."[2])

Wo Einförmigkeit ist, da ist Erschlaffung; sie ist also nicht nur ästhetisch, sondern auch ethisch minderwertig. Sie bedeutet Herabsetzung der Selbsttätigkeit, also auch der inneren Kraft. Gewiß gewährleistet Gleichförmigkeit der Sitten einen geregelten Gang der Dinge. „Dagegen hängt Kraft, Erfindungsgeist, Enthusiasmus von Originalität ab".[3]) Jeder soll sich seine eigne Welt bilden. Darauf beruht die ungeheure Latitüde, die die Humanitätsidee gewährt. An Stelle eines abstrakten, absolut verpflichtenden Ideals eröffnet sie eine Fülle gleichwertiger Möglichkeiten, die jedoch alle wieder durch die Beziehung auf ein letztes, rational leicht umgrenztes und eigentlich unformulierbares Ideal gebunden sind, dem sie nachstreben. Und zugleich zeigt sie einen Weg der Vermittlung und des Verständnisses, indem sie der Allgemeingiltigkeit, die wir fordern, einen neuen Sinn gibt. Das Ideal erscheint in einer Vielheit gleichwertiger und gleichmöglicher Ausprägungen, eingegangen in die Individualität, während umgekehrt die Individualität sich mit Allgemeingiltigkeit sättigt und sich zum Ideal emporläutert. Rein logisch betrachtet, würde also diese These lauten: Es gibt keine bloß abstrakte Allgemeingiltigkeit, aber auch keine völlige Individualität im geistigen Leben, sondern beides ist aneinander gebunden oder zeigt sich doch der denkenden Betrachtung in völliger Durchdringung. Diese letztere aber ist nicht anders zu fassen als ästhetisch, d. h. sie ist nicht rein

[1]) I, 245, 324. An Forster 298.
[2]) An Forster 290. Vgl. I, 61. Leitzmann 57.
[3]) I, 384 ästhetisch, auch I, 287. An Li I, 25, 103, 121, 136.

logisch-verstandesmäßiger Natur, sondern sie wird erlebt mit dem ganzen Nüancenspiel von Bewußtheit und Unbewußtheit, wie ein eigentliches Kunstwerk. Aber wir greifen damit über die Sonderbetrachtung der Individualität bereits hinaus. —

Es ist eine häufig erörterte Frage, auf die wir gelegentlich bereits hingewiesen haben, wie Schiller zu diesem Individualitätsgedanken gestanden habe. Die richtigste Antwort dürfte wohl lauten: Er stand in der Mitte zwischen Kant-Fichte und Humboldt, doch dem letzteren näher. Denn wenn er (besonders im 6. ästh. Brief) der Individualität das Ideal der Gattung entgegenhält,[1]) so wissen wir, daß dies abstrakte Menschheitsideal für Humboldt natürlich in gleicher Weise besteht, daß in diesem Punkte beide Kantianer sind. Wo sich aber Schiller gegen das Individuum ausspricht, bezieht sich sein Tadel in der Regel auf die moderne Individualität, die unter dem Einfluß der modernen Arbeitsteilung steht und den Menschen in ein bloßes Bruchstück verwandelt.[2]) Übrigens spielt gerade in diesen Briefen der Fichtesche Ichbegriff mit seiner strengen Einheitstendenz eine überwiegende Rolle. Gerade hieran aber knüpfte sich nun (besonders an XII, S. 47.) eine eingehende Auseinandersetzung mit Fichte, in der Schiller seinen Standpunkt ein wenig nach der ästhetischen Seite und zur Schätzung der Individualität hin verschieben mag. Denn hatte er in den „Briefen über ästhetische Erziehung" den ästhetischen Zustand als einen Übergangszustand zu der absoluten Gattungsvernunft hingestellt, gleichsam als eine Verfassung, in der Individuum und Gattung sich durchdringen,[3]) so betont er jetzt mit größerer Energie das unverlierbare Recht der Individualität sich auszusprechen, gegenüber allen philosophischen Anschauungen, die auf bloßer Verstandesleistung beruhen. Denn die letzteren werden vom unablässigen intellektuellen Fortschritt bald überholt, „dahingegen Schriften, die einen von ihrem logischen Inhalte unabhängigen Effekt machen, und in denen sich ein Individuum lebend abdrückt, nie entbehrlich werden, und ein unvertilgbares Lebensprinzip in sich enthalten, eben weil jedes Individuum einzig, mithin unersetzlich und nie erschöpft ist."[4]) An

[1]) Z. B. XII, 45. Cf. auch Schlesier I, 186.

[2]) XII, 17 f., vgl. Herder, W. W. VIII, 217. — Dadurch wird allerdings nach Kant-Schiller-Hegelscher Geschichtstheorie das Ganze der Vernunftentwicklung erstaunlich gefördert. Cf. Schiller XII, 23/4.

[3]) XII, 118.

[4]) An Fichte S. 49 (von mir gesperrt). Vgl. auch das Folgende.

diesem Standpunkt hat Schiller künftig festgehalten, und in seinen Anmerkungen zu Humboldts Abhandlung über das 18. Jahrhundert hat er dieses Ausgehen von der gegebenen Individualität gegen die bloßen Ideenmenschen, „die Weltverbesserer, z. B. Fichte und Konsorten", entschieden gefordert, obwohl doch Humboldt selbst schon in dieser Richtung arbeitete. In demselben Zusammenhange braucht er dann den Ausdruck „Individuum" von den Modernen wieder in dem Sinne einer Geteiltheit und Einseitigkeit, die das eigentlich Menschliche völlig verdunkelt. „Bei uns muß sich das Individuum in der Gattung aufsuchen, weil ‚der Mensch' nur in ihr erscheint."[1]) Und mit einer Umbiegung des Sinnes fährt er fort: „Unter den Griechen war dies nicht notwendig, weil der Mensch schon durch das Individuum repräsentiert wurde." Wir umschreiben dies so: Für das Bewußtsein der Griechen fiel das Menschheitsideal und ihr eignes Sein noch nicht auseinander; für uns ist dieses Ideal durch wirtschaftliche Kultur und die damit zusammenhängende Verstandesreflexion unendlich erschwert, ja aus der Wirklichkeit entflohen; wir müssen es erst wiederzuerlangen suchen. Wie aber? Offenbar dadurch, daß wir das Individuum wieder zur Gattung erweitern. — Sofern nun dabei das Individuum nicht vernichtet wird, sondern das Gattungsideal in individueller Einkleidung bleibt, haben wir eine ästhetische Ausprägung des Ideals, die sich von der allgemeingiltig-moralischen unterscheidet. Und wenn auch Schiller dieser zurückbleibenden, geläuterten Individualität nie ein so starkes Interesse gewidmet hat, wie Humboldt, so waren beide doch wohl in dem Satze einig: Die ideelle Individualität ist nur ästhetisch-faßbar.

III. Die durch die Aneignung der Welt emporgeläuterte Eigentümlichkeit wird zur Totalität. Solange sie nicht durch das Stadium der breitesten Berührung mit der Wirklichkeit hindurchgegangen ist, so lange sie unter der Herrschaft der Arbeitsteilung in Einseitigkeit verharrt, ist Individualität eine Schranke. In dieser Verfassung ist sie überhaupt keine Darstellung der „Menschheit". Erst in ihrer ästhetischen Verklärung wird sie Repräsentantin der Gattungsidee. Für dieses innere Mischungsverhältnis der Kräfte begegnet uns nun der unbestimmte Ausdruck der Harmonie und Proportion. „Die höchste und proportionierlichste Ausbildung aller Kräfte"

[1]) Humboldt W. W, II, 5.

ist die ständig wiederkehrende Formel für die Humanitätsidee. Was ist darunter zu verstehen? Zunächst natürlich ein reichentfaltetes Lebensgefühl, in dem nicht einzelne Seiten der Innerlichkeit, sondern Verstand, Wille, Gefühl gleich lebhaft sich regen. Der Mensch empfindet sich als Ganzheit, als eine geschlossene geistige Lebenseinheit, die mehr ist als ein bloß intellektueller Apparat oder ein bloß moralisches Wesen. Hätte Humboldt eine ausgeführte Psychologie der Humanität beabsichtigt, so hätte er vor allem die Funktion der Phantasie hierbei als inneres Regulativ eingehender verfolgen müssen, über die er jetzt nur einige Andeutungen gegeben hat. In ihr liegt das Maß aller Daseinsgestaltung; ohne sie kein Sinn für die Form. Von ihr hängt schließlich auch das Problem ab, das den jungen Schleiermacher beschäftigt hat: das Maßverhältnis des Denkens zum Handeln. Dieser in der Phantasie zuerst wirksam werdende Trieb zur Form ist etwas durchaus Teleologisches, vergleichbar der inneren Zweckmäßigkeit eines Organismus; wer derartige Dinge nicht als inneres geistiges Erlebnis zugibt, dem können sie natürlich so wenig demonstriert werden, wie ihm der Sinn für ein Kunstwerk ohne Appell an seine Innerlichkeit geöffnet werden kann. Die ethische F o r m gebung ist durchaus das Urbild der ästhetischen Formung; sie darf nicht mit dem bloß logischen Ordnungsprinzip gleichgesetzt werden. Fichtes ethische Hauptforderung der „durchgängigen Übereinstimmung" drückt deshalb nur einen Teil des vollen Humanitätsgedankens aus, eben den logischen, auf den Identitätssatz zurückweisenden.

Was zur Klärung dieser Formidee überhaupt geschehen kann, ist durch die vorangehende ästhetische und psychologische Analyse bereits angedeutet. Wir fanden sie vor allem an jenes gleichzeitige Schwingen aller Seelenvermögen geknüpft, das uns auf Momente von den auf solche subjektive Wirkung zugespitzten Kunstwerken gegeben wird. Wir wurden so über Kants einseitige Anschauung hinausgeführt, daß sie auf der rationalen Zweckmäßigkeit bloß intellektueller Momente beruhe. Überall aber sahen wir zuletzt, daß diese Einheit in der Mannigfaltigkeit, dieses Gleichgewicht der Form und des Stoffes, diese zur Idealität erhobene und in die Innerlichkeit übertragene Welt ein metaphysisches Grundgeheimnis des Geistes bleibt. Nur die Analogie mit dem Kunstwerk vermag hier Licht zu verbreiten: deshalb bedeuten die Physiognomik und der Symbolismus für Humboldt in ethischer Hinsicht

noch mehr als für Winckelmann: sie sind die Garanten einer inneren Seelenschönheit, die der Beobachter immer nur im äußeren Abglanz erfaßt. Die sinnliche Harmonie des Baues ist Ausdruck für die sittliche Harmonie des Charakters.[1]) Und was von der Natur gilt, gilt erst recht von der Kunst: ist das Objekt durch ein harmonisches Gemüt hindurchgegangen, so wird es als Schönheit wieder herausgestaltet. Fehlt dem Künstler jene innere Harmonie, so mag er wohl Charakteristisches und Interessantes, nie aber wird er im klassischen Sinne Formvollendetes schaffen.

Tugend im höchsten Sinne beruht also auf dem richtigen Gleichgewicht aller Seelenfähigkeiten.[2]) Sie ist folglich ein innerer Habitus des Menschen, abhängig von der Individualität, nicht ein Äußeres, das mit absoluten Maßstäben meßbar wäre. Es gilt daher, wenn wir ein oben bereits kritisiertes Bild gebrauchen dürfen, die richtige „Mischung" zu finden. Das Ideal des moralischen Menschen besteht in der verhältnismäßigen Stimmung aller Seelenfähigkeiten, in dem harmonischen Zusammenklingen von Erkenntnis, Empfindung und Neigung. Es gibt unendlich viele solcher Möglichkeiten; die moralische Beurteilung richtet sich nach der Harmonie und Disharmonie der verschiedenen Charakterzüge, nach dem Verhältnis der Kraft zu der Summe der Neigungen u. s. f.[3]) Nur ein unendlich feiner Takt wird daher zu dieser moralischen Rechnung fähig sein. — Hier aber kommt es auf die Wissenschaftlichkeit des ganzen Systems an, und es bedarf daher noch der doppelten Untersuchung, wie sich diese im wesentlichen ästhetisch fundierte Konzeption zur Metaphysik und zur Logik verhält.

a) Der metaphysische Hintergrund für Humboldts Denken in der ersten Periode ist, wie wir dargestellt haben, eine organisch-monistische Naturphilosophie. Da das Organische durchgängig als Analogie für das Geistige und seine Entwicklung benutzt wird (wie denn auch umgekehrt die Natur wieder vom Geiste aus verstanden wird), so deutet sich auch der Gedanke an, daß die Entwicklung zur Humanität nichts als die Fortsetzung des organischen Bildungstriebes und folglich einem ähnlichen Bildungsgesetz unterworfen sei. Das letztere aber besteht in der Abwechselung der Vorgänge von Differenzierung und Integrierung. Jedes Ganze zerlegt sich in immer größere Mannigfaltigkeit, die dann zu einer

[1]) I, 342. [2]) I, 61.
[3]) I, 146, hierzu vgl. Haym 62, 74, 97.

neuen „schöneren (!)" Einheit zusammengefaßt wird. Man sieht, wie eng hier Naturphilosophie und Ästhetik verschmelzen.[1]) Ganz ebenso nun entfaltet der hochentwickelte Mensch in sich einen gewaltigen Reichtum, aber nur, um ihn zur Totalität zu gestalten. Dieser Prozeß ist also einmal Ausweitung der Innerlichkeit, sodann Bindung des Stoffes zur Form, und wir haben gesehen, wie beide Prinzipien nach Humboldts etwas unscharfer Auffassung auf beide Geschlechter verteilt sind. Jener Gedanke der Differenzierung hing eng mit Schillers ethisch-ästhetischer Geschichtsphilosophie zusammen, die Schelling sodann zum Weltprinzip erhob. Wir werden ihm daher in der zweiten Periode in schärferer Ausprägung noch einmal begegnen.

b) Wenn also das metaphysische Fundament noch halb im Verborgenen bleibt, so sollte man in dieser Kantischen Periode eine um so strengere erkenntnistheoretische Auseinandersetzung erwarten. Das Problem würde lauten: In welchem Sinne kann von der Humanitätsidee Objektivität und Allgemeingiltigkeit ausgesagt werden? Die Antwort darauf würde man in der K. d. pr. V. vergeblich suchen; sie liegt allein in dem Gedankenkreise der K. d. U. und kann etwa so formuliert werden: In demselben Sinne, in dem ein Kunstwerk allgemeingiltige Momente in sich enthält, so daß es Einbildungskraft und Verstand in einer begrifflich nicht faßbaren Weise zusammenstimmen läßt, in derselben Weise ist auch der Humanitätsverfassung ein Allgemeingiltigkeitsgehalt eigen. Oder auf das Verfahren der Produktion bezogen: So wie das Genie nach allgemeinen Gesetzen schafft, in denen alles Zufällige beseitigt ist, doch ohne das Bewußtsein dieser Gesetze, so liegt auch in der Erzeugung der Humanität ein Akt vor, in dem das Individuum nach allgemeinen, ihm selbst meist verborgenen Gesetzen verfährt. Und in einer dritten Wendung: So wie ein Kunstwerk Darstellung einer ästhetischen Idee ist, d. h. eine in die individuelle Erscheinung eingegangene unendliche Vernunftidee, so ist auch die Humanität die größtmögliche konkrete Ausprägung des allgemeinen menschlichen Gattungscharakters in einem Individuum. — Man erwarte also von der Humanitätsidee keine eigentliche Logizität; das Logische an ihr ist mit ästhetischen Kategorien durchzogen, wie auch Kant in der K. d. U. die rationalen und irrationalen Fäden des Welt-

[1]) W. W. I, 312, 324, 327. II, 63!!

gewebes durcheinander schlingt. Wer reine Logik verlangt, wird an dieses Lebensgebilde nicht herankommen; es ist nur einer ästhetischen Theorie zugänglich; aber sofern diese Theorie logisch bestimmt ist, ist auch das Objekt jener ästhetischen Theorie logisch bestimmt.

Daraus ergeben sich nun folgende zwei Sätze: 1) die Humanitätsidee bedeutet eine individuelle Lebensform mit dem größtmöglichen Objektivitätsgehalt. Das erste ist durch das Moment der Individualität, das zweite durch das der Universalität bezeichnet. „Der Mensch soll alle Verhältnisse, in denen er sich befindet, auf sich einwirken lassen, den Einfluß keines einzigen zurückweisen, aber den Einfluß aller aus sich heraus und nach objektiven Prinzipien bearbeiten."[1]) D. h. mit anderen Worten: Es gehört zur ethischen Aufgabe des Menschen, sich ganz wie ein Kunstwerk mit Objektivitätsgehalt zu erfüllen, so viel er davon in seine subjektive Originalität aufnehmen kann. Da aber diese Objektivität (= Gesetzmäßigkeit und Allgemeingiltigkeit) ähnlich wie in der genialen Kunstproduktion noch nicht voll zum Bewußtsein oder zum festen Begriff erhoben werden kann, so folgt daraus der zweite Satz.

2) Eine Humanitätsform ist in demselben Sinne normativ wie das Kunstwerk. Ihre Höhe und innere Zweckmäßigkeit kann nur erlebt, nicht an Begriffen gemessen werden. Sie ruht auf notwendigen und allgemeingiltigen Aktionsgesetzen des Geistes, die jedoch nicht oder noch nicht rational formuliert werden können, sondern sich nur dem analog gestimmten Subjekte ankündigen. Deshalb wirken sie begeisternd und belebend; darin liegt ihr Wert; dieser Wert aber kann nicht demonstriert werden: Bloß dadurch, daß er da ist, wirkt er normativ, d. h. zugleich pädagogisch.[2]) Ganz so, wie das Genie durch sein Schaffen höhere Gesetze gibt, die in einer nachträglichen Theorie aufgedeckt, aber in ihrer letzten Wirkungsart nicht begründet werden können, so ist die Humanität ein Kunstgebilde, dessen Höhe nur im ästhetischen Sinne erlebt werden kann.

Diese Art Normativität beruht also nur indirekt auf der Allgemeingiltigkeit (sofern eben das Ästhetische Allgemeingiltigkeitsgehalt hat). An sich läßt sie eine Vielheit der Ideale nicht nur zu, sondern fordert sie. Wäre das absolute Ideal je erreichbar, so gäbe es auch Uniformität der Ziele. Kant selbst aber hat seine ewige Transzendenz gelehrt. Folglich

[1]) I, 384 f. [2]) II, 330.

bleibt es auch bei der ästhetischen Vielheit der Wege zum Absoluten. Diese Vielheit wieder kann in einem dreifachen Sinne aufgefaßt und bewertet werden: 1) ist sie als reiche Mannigfaltigkeit schöner Bildungen selbst von ästhetischer Bedeutung; 2) zeigt sie die Latitüde alles dessen, was den Begriff der Menschheit ausmacht; 3) macht sie die Unterscheidung von Stufen der Vollkommenheit möglich.

1. Keiner sei gleich dem andern, doch gleich sei
jeder dem Höchsten!
Wie das zu machen? Es sei jeder vollendet in sich.

Die Humanitätsidee fordert keine abstrakte Gleichheit, sondern sie kennt eine Fülle individueller Vollkommenheiten. Eine Gesellschaft solcher Persönlichkeiten wäre die höchste ethische Gemeinschaft, die sich denken ließe. Das Ideal der Menschheit kann nie anders als in der Totalität der Individuen erscheinen.[1]) Dies ist eine der tiefsten Einsichten unsrer klassischen Periode. Es ist dieselbe Einsicht, die Goethe auf dem Wege unmittelbarer Lebensbildung fand: „Nur sämtliche Menschen erkennen die Natur, nur sämtliche Menschen leben das Menschliche.“[2]) Daraus aber ergibt sich das zweite: in der Erweiterung der Individuen liegt zugleich eine Erweiterung der Menschheit.

2. „Nur gesellschaftlich kann die Menschheit ihren höchsten Gipfel erreichen, und sie bedarf der Vereinigung vieler nicht bloß, um durch bloße Vermehrung der Kräfte größere und dauerhaftere Werke hervorzubringen, sondern auch vorzüglich, um durch größere Mannigfaltigkeit der Anlagen ihre Natur in ihrem wahren Reichtum und ihrer ganzen Ausdehnung zu zeigen.“[3]) Soviel Formen nur miteinander verträglich sind, sollen verwirklicht werden. Diese alle zusammengenommen ergeben erst das volle Bild und den wahren Begriff der Menschheit. Von diesem Gesichtspunkt aus, sahen wir, will Humboldt Geschichte schreiben: nur das ist ihm an jeder Epoche interessant, was sie von dem Begriff der Menschheit in ihren individuellen Grenzen verwirklicht hat, was sie ihrerseits schöpferisch zu dem bisher bekannten Umfang hinzugefügt hat. „Aus der ganzen Geschichte der Menschheit läßt sich ein Bild des menschlichen Geistes und Charakters ziehen, das keinem ein-

[1]) I, 379. Vgl. noch III, 357.
[2]) Goethe an Schiller, 5. Mai und 21. Februar 1798. Zu Eckermann, 20. April 1825. Wilhelm Meister, Buch VIII, 5. Kapitel.
[3]) I, 379. II, 37 f., 273 f.

zelnen Jahrhundert und keiner einzelnen Nation ganz und gar gleicht, zu welchem aber alle mitgewirkt haben, und auf dieses richte ich meinen Gesichtspunkt."[1]) Auch der Dichter besitzt diese Gabe, dem Bilde der Menschheit gleichsam neue Seiten hinzuzufügen. Daher sind Geschichte und Dichtung ewige Quellen für die Bereicherung der Humanität.[2])

Zugleich bemerken wir hier eine Grenze in Humboldts extremem Individualismus. Kant, Schelling und Hegel konnten sich das Emporsteigen zum Menschheitsideal nicht anders als gesellschaftlich denken: der Zeiger dieses Fortschrittes war ihnen die vollendete Rechts- und Staatsordnung. Selbst der in Jena so staatsfeindliche Fichte stellt das Ideal einer Kulturgesellschaft auf, in der die Mannigfaltigkeit zur Harmonie verschmilzt. Auch er kannte damals eine individuelle Differenzierung des Ideals nach Graden: „In diesem Ringen der Geister siegt stets derjenige, der der höhere, bessere Mensch ist; so entsteht durch Gesellschaft Vervollkommnung der Gattung." Und das letzte Ziel dieser gemeinschaftlichen Ausbildung in der Gesellschaft war ihm die völlige Einigkeit und Einmütigkeit mit allen möglichen Gliedern derselben.[3]) Ganz ähnlich Humboldt: ohne es auszusprechen, denkt doch auch er sich eine Art pädagogischer Wechselwirkung innerhalb der vollendeten Gesellschaft, wenn sie auch ohne alle Absicht, nur durch das gegenseitige Anschauen der moralischen Bildungsformen entstände.

3. Nur eine Werttheorie könnte das vollständige ästhetische Fundament für die Humanitätsidee geben. Es würde sich dann zeigen, daß den Einzelwerten wie den Gesamtlebensformen der Charakter der Stufenhaftigkeit eigen ist. Fichte hat dieses Stufenreich der geistigen Welt in seinen späteren Schriften, besonders in der Religionslehre von 1806, immer wieder entwickelt. Als äußerste Gegensätze stellt er wie Schiller die Stufe der reinen Sinnlichkeit und der reinsten Geistigkeit einander entgegen. In andern Schriften verband er damit eine ebenfalls in ethischen Stufen verlaufende geschichtsphilosophische Konstruktion. Verwandte Gedanken hat in unsrer Zeit ein edler Vorkämpfer des unverlierbaren Idealismus, Rudolf Eucken, aufgenommen. Humboldt fand eine Veranlassung zu einer ähnlichen Wendung in seiner Geschichtsphilosophie, und es scheint, daß er im Jahre

[1]) Leitzmann 277. [2]) II, 337/8, I. 393. III, 207.
[3]) Fichte W. W. VI, S. 321, 307 ff.

1794 der Stufentheorie verhältnismäßig nahe gekommen ist.[1]) Aber zu einem dauernden Bestandstück seiner Humanitätsphilosophie ist sie nie geworden, vielleicht, weil ihm doch das eigentlich ethische Pathos eines Fichte fehlte. — —

Auf Grund dieser Einzelanalyse können wir nunmehr die zusammenfassende Darstellung verstehen, die Humboldt der Humanitätsidee gegeben hat. Das klassische Jahr ihrer Formulierung ist das Jahr 1797. In Betracht kommt die Einleitung und der 19. Abschnitt der Abhandlung über „Hermann und Dorothea", dann aber vor allem das Fragment, dem Leitzmann den Titel: „Geist der Menschheit" gegeben hat.

Die Einleitung der ästhetischen Hauptschrift rechtfertigt den Gedanken, durch die ästhetische Analyse einer aus humanistischem Geiste geborenen Dichtung eine konkrete I d e e d e r M e n s c h h e i t selbst zu gewinnen. Inwiefern ist der menschliche Geist in diesem Gedicht seinem letzten Ziele, der Humanität, näher gekommen? Dies Ziel aber — um es zu wiederholen — besteht darin, „die ganze Masse des Stoffs, welchen ihm die Welt um ihn her und sein inneres Selbst darbietet, mit allen Werkzeugen seiner Empfänglichkeit in sich aufzunehmen und mit allen Kräften seiner Selbsttätigkeit umzugestalten und sich anzueignen und dadurch sein Ich mit der Natur in die allgemeinste, regste und übereinstimmendste Wechselwirkung zu bringen."[2]) Inwiefern der Kunst diese Art der Totalität eigen ist, haben wir im vorigen Abschnitt bereits erörtert. Jene Idee — die Idee der Humanität — nun ist zugleich der ideale Maßstab für die Beurteilung und das Ziel, dem man nachstreben soll. An Stelle eines bloßen allgemeinen Gesetzes erhalten wir so ein lebendiges und doch ideales Bild des ganzen Lebens, gleichsam ein Ideal in konkretem Gewande. Sofern es allgemein-menschlich ist, richtet es seine Forderungen auch an uns; sofern es aber individuell ist, versetzt es uns nur in die dem Ideal günstige Stimmung, die harmonisch genug ist, daß wir uns möglichst viel „aneignen" können. Denn auch unsre Annäherung zum Ideal geht immer von der Individualität aus, auf der die ganze Energie unsres Wesens beruht. Unmöglich könnte uns der Dichter gerade die ideale Gestalt u n s r e r Individualität zeigen. Indem er aber an einem konkreten Falle das ganze Menschenleben in seiner Höhe und Weite und all seinen Beziehungen darstellt, befruchtet er unser

[1]) An Körner 12. W. W. I, 393. [2]) II, 117.

Gemüt zu einer ähnlichen Erhebung, um so mehr, als er mit den rein idealischen Mitteln der Einbildungskraft arbeitet und so unsern Geist in den Zustand seiner höchsten Freiheit versetzt. Darauf beruht Humboldts Theorie der ästhetischen Bildung. „Wer den Apoll betrachtet oder den Homer liest, sagt Humboldt mit einem Bilde, fühlt sich, wie er auch vorher hätte gestimmt sein mögen, zu demselben angefeuert; die Einheit seines innern Wesens in diesen Augenblicken und die Einheit des Werks, das vor seinen Augen dasteht, schmelzen gleichsam in Eins zusammen und wachsen, indem sie sich über die ganze Natur, so wie wir dieselbe alsdann ansehen, verbreiten, zu etwas Unendlichem an.“[1]) Die Vorbedingung dafür ist natürlich, daß sich der Künstler selbst zur Humanität erhoben hat. Er muß eine kräftige Individualität sein und doch zugleich alle Hauptformen menschlichen Daseins rein und wahr in sich aufgenommen haben.[2]) Was er dann aus sich herausbildet, wird immer das Gepräge dieser universalen Menschlichkeit an sich tragen. „Wenn der große Künstler nicht immer auch großer Mensch ist, so ist es nur, weil er nicht in allen Punkten seines Wesens und in allen Augenblicken seines Lebens Künstler ist.“[3]) Hiermit erreicht Humboldts Ästhetik ihren höchsten Gipfel: er zeigt hier die ethischen Voraussetzungen des Kunstschaffens, so wie er später feinsinnig die ethischen Forderungen an den Geschichtschreiber entwickelte — Forderungen, von denen unsre extrem positivistische Zeit heute nichts mehr weiß, Forderungen zugleich, die ein anderes Bild von philosophischer Sinnesart zeigen, als den rationalistischen Systembegriff mit seiner beschränkten Gleichmacherei.

Dabei bedeutet nun die Kunst mehr als eine Analogie; denn sie enthält eigentlich nur d a s in abgeleiteter Form, was die Humanitätsidee im O r i g i n a l darstellt. Diesen Zusammenhang hat Humboldt in sechs Einzelrichtungen durchgeführt, denen wir hier noch einmal folgen, weil sie das schärfste Licht darauf werfen, wie er sich die höchste Menschheitsidee, das „Gepräge großer Menschheit“ dachte. Wer diese Idee auf empirischem Wege gewinnen will, hat nach ihm auf folgende sechs Merkmale zu achten:

1. Es handelt sich um eine Lebensform, die nicht mechanisch zu begreifen ist. Alles mechanisch Entstandene kann man bei Kenntnis gewisser Regeln nachmachen. Diese Art

[1]) II, 195. [2]) II, 223!! [3]) II, 329.

von Begreifen — heute noch scheint sie vielen als die höchste aller denkbaren Geisteserrungenschaften, — hat ihr Ende schon in der Kunst; wer will erklären, wie eine künstlerische Konzeption zustande kommt; oder wer wollte das Wesen der Pflicht, oder den letzten Punkt der Philosophie so auf analytischem Wege begründen? Jene Idee reicht also in Lebenstiefen hinab, wo die Technik ihr Ende hat.

2. Ebensowenig kann sie teleologisch begriffen, d. h. auf einen äußeren Nützlichkeitszweck bezogen werden. Sie beruht auf innerer Zweckmäßigkeit und Stärke, aber nicht auf äußerer Utilität. — Es folgen vier positive Bestimmungen.

3. Die gesuchte Idee trägt das Gepräge höherer Menschheit; zunächst insofern sich etwas Allgemein-Menschliches in ihr spiegelt; sodann insofern sie Fähigkeiten und Kräfte des Menschen gesteigert zeigt. Universalität und Totalität, wie sie der echte Dichter und der echte Philosoph auf ihren Gebieten zeigen, gehören notwendig zur Humanität.

4. Ebenso notwendig aber bedarf sie der entschiedenen und originellen Individualität. Dies ist nur dadurch möglich, daß die Darstellung des Ideals noch der Eigentümlichkeit einen weiten Spielraum läßt. Schon das griechische ἀρετή weist auf eine solche eigentümliche Kraft hin. Die Humanität tut also der Verschiedenheit der Individuen keinen Eintrag.

5. Es liegt in ihr das Streben nach dem Unendlichen. Mag dies auch nie im Endlichen darstellbar sein, so hat doch die Perfektibilität keine Grenze. Dieser lebendige Trieb zur unablässigen Vervollkommnung muß also in dem Träger dieser Geistesart erkennbar sein. Damit aber hängt das letzte und wichtigste zusammen, nämlich

6. die normativ-pädagogische Kraft der hochentfalteten Persönlichkeit: sie weckt rund um sich Leben, so wie ein gutes Kunstwerk den Genießenden veredelt, obwohl bei beiden nirgends eine unmittelbare moralische Tendenz zutage tritt. Beide wirken dadurch, daß sie da sind — ein unendlich tiefer Gedanke, den Humboldt schon früh in den Briefen an Forster ausgesprochen hat. Ferner aber wirkt sie auf jede Individualität, eben weil sie weit genug und allgemein-menschlich genug ist, um von jeder ein Stück in sich selbst zu tragen, an das sie anknüpfen kann. Damit endlich hängt es zusammen, daß sie keinem eine andre Form aufnötigt, als ihm selbst angemessen ist: sie vollendet seine Individualität und führt ihn

in seiner eignen Natur weiter, statt ihm eine fremde aufzudrängen. Dieser liberale Geist folgt aus der beschriebenen Latitüde der Humanitätsidee. So kehrt in einer sublimiert-ästhetischen Gestalt Rousseaus Grundgedanke wieder, daß die Erziehung den Menschen nur veranlassen soll, sich selbst zu bilden. Der wahre Erzieher muß die Eigentümlichkeiten seines Zöglings aufsuchen und ihnen mit strenger Anhänglichkeit treu bleiben.[1])

Dies alles nun zusammengenommen, ergibt ein Ideal oder eine Lebensform, die geeignet ist, den gemeinsamen Mittelpunkt für die ganze Menschheit, ihre Erkenntnis, Beurteilung und Bildung abzugeben. Auf dasselbe Resultat aber würde auch eine apriorische Erwägung führen; denn diese Idee ist nichts anderes als die nähere Ausführung des Gedankens, daß der Mensch S e l b s t z w e c k ist. So beschaffen ist die Gestalt, die seine Freiheit und Selbsttätigkeit annehmen muß; so gestaltet sich der kategorische Imperativ, wenn man aus dem Gerippe ein lebendiges Wesen macht.

[1]) Vgl. I, 68. II, 35, 68, 90, 93, 102. Leitzmann 315.

3. Kapitel.

Humboldts Humanitätsidee in der zweiten Periode.

Wenn man die Anschauungen, die Humboldt in dem Aufsatz über den „Geist der Menschheit“ entwickelt, d. h. die Humanitätsidee und die Kunstanalogie, ins Metaphysische übersetzt, wenn man ihnen den großen spekulativen Hintergrund gibt, daß der Geist der Menschheit und der der Natur ein einziges Ganzes sind und das Einzelwesen nichts als eine Erscheinung der einheitlichen Menschheitsidee, so ergeben sich die Umgestaltungen von selbst, die das ethische Ideal auf diesem Boden empfangen muß. Humboldt hat seine metaphysische Grundkonzeption einmal in drei Sätze zusammengefaßt, die den Geist seiner Metaphysik mit einem Schlage erhellen: „Ein Individuum ist eine in der Wirklichkeit dargestellte Idee; die physische Lebenskraft ein in jedem Moment erneuertes Streben, der Idee des Organismus, die moralische dasselbe Bestreben, der des eigentümlichen geistigen Charakters in der Wirklichkeit Geltung zu verschaffen.“[1]) Dabei ist nur dies zu ergänzen, daß in der Individualität nicht die bloße Idee des Einzelwesens erscheint, sondern die volle Idee der Menschheit nach Gestalt ringt. Es liegt an der mystischen Unbestimmtheit dieses ganzen Systems, daß es die Frage offen läßt, ob dann die Individualität überhaupt n u r Erscheinung ist, oder ob sie bis in die metaphysischen Wurzeln hinabreicht. Wir sahen schon, daß die zweite Ansicht überwiegt. Gleichwohl gilt Humboldt der einzelne nur als Ausfluß e i n e r Kraft. Alle Trennung ist nur scheinbar: denn das einzelne empfindende Wesen ist doch nur ein einzelner, abgesprungener und heller erglommener Funke des allgemeinen lebensuchenden Prinzips.[2])

[1]) III, 198. [2]) An Li II, 134, 269, 281. An Goethe 299.

Es gibt also einen von innen aus wirkenden Grundtrieb der Individualität, in dem Freiheit und Notwendigkeit zusammenfallen und das Streben nach etwas Unendlichem wirksam wird. Deshalb ist die Individualität Ausdruck einer Idee; zunächst ihrer eignen, sodann aber der Idee der Menschheit überhaupt. Denn in jedem Einzelwesen pulsiert — nach echt Schellingscher Vorstellung — die Lebenskraft des Ganzen, der Natur überhaupt:[1])

„Vom frühsten Ringen dunkler Kräfte
Bis zum Erguß der ersten Lebenssäfte,
Wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt,
Die erste Blüt', die erste Knospe schwillt,
Zum ersten Strahl von neugebornem Licht,
Das durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht
Und aus den tausend Augen der Welt
Den Himmel so Tag wie Nacht erhellt,
Herauf zu des Gedankens Jugendkraft,
Wodurch Natur verjüngt sich wieder schafft,
Ist Eine Kraft, Ein Wechselspiel und Weben,
Ein Trieb und Drang nach immer höherm Leben.[2])

Darum wogt auch im Menschen ein unendliches Streben. Zwar ist in ihm himmlischer und irdischer Stoff gepaart. Da aber mehr als bloß Irdisches in ihm ist, so ist sein Leben „ein Suchen des Unendlichen im Endlichen, der Gottheit im Irdischen". Von diesem metaphysischen Zusammenhang aus wird jetzt der Trieb zur Humanität verstanden: als eines ins Unendliche fortgesetzter Versuch, in der Individualität das Ideal zu erreichen.[3])

Sie wird damit in den allgemeinen Typus des Universums eingeordnet, und zwar als drittes Parallelglied neben dem Organismus und dem Kunstwerk. Was in der physischen Welt der Organismus, in der ästhetischen das Kunstwerk ist, dasselbe ist in der moralischen die geistige Individualität.[4]) Wie der Künstler ein Kunstwerk, so strebt der idealische Charakter eine humanistische Gesinnung hervorzubringen.[5]) Und genau so ist dem physischen Organisationstrieb ein Charaktertrieb parallel. In allen drei Gebilden ist der Urtrieb durchaus dasselbe gestaltende Prinzip, nur daß er in der moralischen Kunstform zur Bewußtheit gelangt, womit nach Humboldt-Schellingscher Anschauung der Welt-

[1]) III, 191.
[2]) Schelling W. W, IV. S. 547 f. — Vgl. auch 261. 267. (Schellings Humanitätsidee).
[3]) III, 138, 149, 203, 210. [4]) III, 204. [5]) III, 205, 213.

prozeß sein letztes Ziel erreicht.[1]) Hatte Humboldt in seiner Kantischen Periode die aus dem Naturcharakter hervorgehende höhere Bildung als Willenscharakter bezeichnet, so spricht er jetzt geradezu vom Kunstcharakter. „Insofern das Leben als eine fortwährende Schöpfung und der Charakter als das Resultat derselben erscheint, kann und muß.... jenes wie eine Kunst und dieser wie ein Kunstwerk betrachtet werden."[2]) In der Kunst wie im ethischen Leben macht sich das Wunderbar-Schöpferische geltend, das den Stoff den Ideen unterwirft und ihn zur Form bildet.[3])

Das belebende Prinzip in all diesen Bildungen ist die Idee, die jedoch nicht als ein ruhendes Sein, sondern im Fichte-Schellingschen Sinne als ein Trieb aufgefaßt wird. Das ganze Universum besteht durch den Trieb. So bildet auch den Kern des Menschen der Lebenstrieb, und dieser in seiner höchsten Vollendung ist darauf gerichtet, die Idee der Menschheit zur Darstellung und zum Bewußtsein zu bringen.[4]) Bei den Griechen war dieser Trieb am reinsten entwickelt. Sie erhoben das schönste und reinste Menschendasein zu letzter Vollendung. Sie beseelte als beherrschender Trieb der Drang, das höchste Leben als Nation darzustellen (während die Modernen diesem Ziele nur individuenweise nahe kommen können). Sie erstrebten nichts anderes, als ganz und voll Menschen zu sein. Sie also hatten, mit einem Worte gesagt, den ungebrochenen Trieb zur Humanität.[5]) Auch in uns wohnt dieser Trieb nach dem höchsten Leben, und er stellt sich dem Bewußtsein dar als metaphysische Sehnsucht, als ein unstillbares Verlangen nach dem Überirdischen, Göttlichen, Unendlichen, wie Humboldt es in Rom bis zur Krankheit empfand. „Die Idealität eines Charakters hängt von nichts so sehr ab, als der Tiefe und der Art der Sehnsucht, die ihn begeistert." Und „der Mensch hat nur insofern einen bestimmten Charakter, als er eine bestimmte Sehnsucht hat".

[1]) III, 207, 355. Die letztere Stelle ist bereits oben S. 201 angeführt.

[2]) III, 198, 356. An Li II, 209: „daß die höchste Kunst eigentlich darin bestände, seine ganze Ansicht des Lebens in eine Dichtung zu verwandeln etc."

[3]) Humboldt ist geneigt, diesen dreien noch ein 4. Parallelglied anzureihen, nämlich das philosophische Schaffen, das sich über die bloße Begriffsentwicklung erhebt. Danach wäre die Wahrheit ebenso eine Ideenschöpfung wie Kunst oder Moralität. Vgl. W. W. III, 213, 346. — Vgl. hier S. 204 f.

[4]) III, 192, 199, 357.

[5]) III, 181, 188, 190, 197 ff.

Sie ist unbegreiflich, wie der Schaffensdrang des Künstlers, aber ebenso auch unbesiegbar durch äußere Hindernisse und Schranken. Darin trägt sie das Dokument ihres höheren Ursprungs in sich. Sie lebt in jeder edleren menschlichen Brust und ist „das Prinzip, durch das jede Individualität die ihr zustehende Vollendung erhält". Und entsprechend ihrem geistigen und unendlichen Ursprunge ist sie ein „Sehnen nach ungemessener Lebensfülle", ein Emporstreben zum Unendlichen.[1]) Wir werden hinzusetzen dürfen, daß dieser Trieb zugleich eine formende Kraft in sich trägt, wie ja schon aus der Analogie mit dem künstlerischen Schaffenstriebe folgt, und daß er das Einzelwesen in jene vollkommenste Harmonie mit der Natur versetzt, die der Humanität eigen ist. Er ist darum nicht mit der Leidenschaft zu verwechseln, die ja auch auf etwas Unendliches und Unerreichbares gerichtet ist, aber sinnlich-irdischen Ursprungs bleibt und deshalb zerstört, statt zu schaffen und zu formen.[2]) Die eigentlich metaphysische Sehnsucht gehört vielmehr wie das Genie und wie die Vernunftidee selbst einer anderen Ordnung der Dinge an. So wird also die Humanitätsidee im Metaphysischen verankert. Sie wird ein Streben des Menschen über das Hier und Jetzt hinaus zum Unendlichen, das als letzte Lebensquelle in ihm lebt und mit den widerstrebenden Bedingungen der Erscheinung kämpft und ringt, wie der Künstler den seellosen Stoff zu vergeistigen strebt. Im Humanitätstriebe will also die Menschheit in einem echt Platonischen Sinne die Fesseln abwerfen, die sie beengen, und die Schatten bannen, die ihre lichtgeborene Abkunft verdunkeln. —

Abgesehen von dieser Einordnung in einen metaphysischen Zusammenhang aber bleibt das Wesen des Humanitätsgedankens unverändert. Er bleibt der Ausdruck für die ideale innere Verfassung des Menschen, die durch die drei Merkmale der Individualität, Universalität und Totalität gekennzeichnet wird. Indem wir diese vier Punkte aus Humboldts Äußerungen belegen, verweilen wir besonders bei dem ersten, um nachzuweisen, daß trotz des universalen Weltzusammenhanges, in den der Mensch nun eingeordnet wird, trotz der rätselhaften Verschmelzung von Weltidee und Einzelwesen — Ausgangspunkt und Vollendung aller geistigen Kultur

[1]) III, 193, 203 ff., 211 f. VII, 2, S. 611. [2]) III, 192, 364.

nach wie vor ganz in das Innere des Menschen verlegt werden. In dieser Deutung der Welt aus den Tiefen der eignen Brust und des schweigenden Erlebens zeigt sich nicht nur bei Humboldt, sondern bei allen spekulativen Philosophen seiner Zeit der unverlierbare Einfluß Kants.

1. Schon in Rom entwickelte sich diese neue Form der Humanitätsidee in Humboldt, also an jenem Orte, wo ihm der Gegensatz des Weltschicksals und des Innenschicksals Tag für Tag vor Augen stand. Diese Antinomie bedeutete für ihn nicht nur ein geschichtsphilosophisches Problem, sondern auch ein ethisches. Der Gipfelpunkt alles Lebens fällt in die Individualität. Deshalb kann auch die Bestimmung des Menschen nicht in irgend welchen äußeren Zwecken liegen, sondern allein in seiner Innerlichkeit. Diese letztere aber in ihrem intelligiblen (metaphysischen) Teile ist, wie wir sahen, zugleich das eigentliche Schicksal des Menschen. Schmerz und Freude. Glück und Unglück verlieren für den, der diese Bestimmung erfüllt, ihren alten gegensätzlichen Sinn.

Man kann sagen, daß dies das Leitmotiv ist, auf das sich seine Seele in der römischen Zeit stimmt. Immer wieder begegnet es uns in jenen Jahren. „Es kommt nicht eigentlich darauf an, schreibt er am 24. März 1804 an die Gattin, glücklich zu leben, sondern sein Schicksal zu vollenden und alles Menschliche auf seine Weise zu erschöpfen.“[1]) Auf diesem Standpunkte erscheint die kalte eiserne Notwendigkeit selbst nur als eine Macht, „an der man sich und sein Schicksal vollendet.“ Noch schroffer als Schiller und Kant verlegt er also hier das Schicksal des Menschen in seine eigne Brust: er handle unbekümmert um den Erfolg: „Das ist wirklich eine der größesten Wohltaten des Himmels, unsere Handlungen gleichgiltig gemacht zu haben für den Weltlauf und nur wichtig für die innere Ansicht und die innere Zurechnung.“[2]) Von hier aus allein tritt in die richtige Beleuchtung, was Humboldt, der Staatsmann, unter dem Leben in Ideen verstand, das ihm als das Höchste galt. Nicht Weltideen einer Weltvernunft sind damit gemeint, die sie listig durch das Hebelwerk unsrer Leidenschaften in Bewegung setzt, sondern etwas, das der Mensch sich völlig und innerlich zu eigen gemacht hat, etwas, das ganz in ihn

[1]) An Li II, 134, 146, 172. W. W. III, 154, 173. Vgl. hier S. 68 f.
[2]) An Li II, 246.

selber hineinfällt und ihm allein gehört, und doch wieder über sein greifbares, empirisches Sein unendlich hinausweist. „Nur auf dieser Ansicht ist es möglich, im eigentlichsten Sinne des Worts über dem wirklichen Leben zu schweben und es doch ganz auszufüllen, und es gehört nichts dazu, als eine recht tiefe Verachtung des Irdischen, das ist umgekehrt nichts zu tun, zu denken und zu betrachten, als der Idee wegen und für sie alles zu wagen und zu leiden."[1]) Wer auf diesem Punkte ist, für den wird selbst der Schmerz durch seine bildende Tiefe zu einer fruchtbaren Arbeit des Gemütes, und aus der vollkommenen Übereinstimmung mit sich selbst erwächst ihm eine unbesiegbare innere Heiterkeit.

Es ist also der Realitätsbegriff der spekulativen Philosophie, den sich Humboldt hier in seiner zweiten Periode, doch mit etwas empiristischer Wendung, aneignet und auch in seiner Ethik zum Fundament wählt: die Idee etwas in der Naturverbindung Wurzelndes und nur an ihr Faßbares, aber doch aus den Tiefen des Geistes Stammendes und auf seine Heimat in begeisterter Erhebung Zurückweisendes. Auch die methodische Wendung, die er der Entwicklung dieses idealen Menschheitsgehaltes gibt, ist höchst charakteristisch: Wir wissen, daß er in seiner zweiten Periode der apriorischen Philosophie nicht mehr hold war und jede Abstraktion haßte, die den Zusammenhang mit Leben und Wirklichkeit verlor. Nur ein Apriori ließ er noch gelten, und dies ist eben jene Grundkraft, die zur Darstellung des reinen, innerlich vollendeten Menschen hindrängt. Sie ist es, „die den eigentlichen oder (?) vollen Menschen reproduziert."[2]) Erst wo der Mensch aus dieser inneren Kraft heraus sich Ideen assimiliert, produziert oder reproduziert er die Menschheitsidee.

Wer so denkt, wird dem politischen Leben immer kühl gegenüberstehen, auch wenn der Staat ihm ein Inbegriff von Ideen werden sollte. Denn gerade diese Wirksamkeit bereichert innerlich am wenigsten: man nimmt nicht mit sich fort, was man geschaffen hat, sondern bildet aus sich heraus in eine Welt, die dem innersten Ich immer fremd bleiben wird. Deshalb kommt auch in dieser Periode, wie schon in der politischen Jugendschrift, Humboldt alles darauf an, daß man das Innere von dem Äußeren scheiden lerne. Die wenigsten Menschen vermögen dies: „Sie glauben immer, das Leben

[1]) An Li II, 210. [2]) An Brinckmann, 22. Oktober 1803.

müsse einen andern Zweck haben als das Leben selbst, da es doch nichts sein sollte als eine ewige Sehnsucht, sich tiefer und tiefer in das Schicksal der Menschheit zu versenken, von dem man nie anders etwas ergründet, dem man nie etwas ablernt, als dadurch, daß man sich selber, in seinem ganzen Sein und Wesen, mehr und tiefer ihm gemäß stimmt. Wer nicht diese innere Existenz mit Sorgfalt hegt, wer nicht schon eine unwiderstehliche Begierde in sich trägt, die ganze Menschheit rein durch sich selbst auszumessen, wer gar dies höchste Dasein äußeren, auch noch so guten Zwecken unterordnet, der ist immer von der wahren Ansicht entfernt."[1])

Den Namen „Glück" hat Humboldt für diese innere Geistesverfassung immer abgelehnt, eben deshalb wohl, weil der Genuß der höchsten Selbstvollendung durch einen weihevolleren Namen bezeichnet werden müßte.[2]) Gleichwohl liegt in dieser Ethik der höchste Inzidenzpunkt der Vollkommenheits- und der Glückseligkeitstheorie, wobei die erstere auch in ihrer Kantischen Form mit einbezogen wird. Das altruistische Moment bleibt auch jetzt noch völlig im Hintergrund: es ist eine Ethik individualistischer Selbstkultur, eine Ethik beschaulichen Daseins, der Selbstbehauptung ohne Aktivität, der Lebensbejahung ohne feurige Lebenskraft — ein abgeklärtes, klassisches Schweben in der aus der eignen Innerlichkeit geborenen Harmonie. —

Wieder aber, wie in der ersten Periode, erwächst diese Harmonie aus dem Zusammenwirken der drei Momente Individualität, Universalität und Totalität. Zunächst die Individualität.

2. Es hängt mit der Verlegung aller Werte in die Innerlichkeit des lebendigen Menschen zusammen, wenn auch der Individualität nun das höchste metaphysische Recht eingeräumt wird. Sie ist „eine Unendlichkeit, die sich niemals wiederholt und niemals erschöpft". Ihre Betrachtung hat daher einen unvergänglichen ästhetischen Reiz. Aber auch objektiv hat sie eine zentrale Bedeutung: Bildung der Individualität ist der letzte Zweck des Weltalls; dabei liegt jedoch der Ton ebenso auf dem Worte Bildung wie

[1]) An Li II, 191. (Von mir gesperrt.)
[2]) W. W. III, 173. An eine Freundin 62, 454, 467 f.

auf Individualität. In ihr offenbart sich das eigentliche und tiefste Weltprinzip; man könnte in Schellingscher Sprache sagen: in ihr allein ringt sich der unbewußt schaffende Weltgeist (oder Grundtrieb) zur Bewußtheit empor. „Das erforschte, erkannte, ausgemessene Universum, die ergründete Tiefe der Wahrheit, die erflogene Höhe des Gefühls sind eitle Schaugepränge spielend verschwendeter Kräfte, wenn sie sich nicht endlich in dem denkenden, redenden, handelnden Menschen lebendig offenbaren, wenn nicht das, was sie in ihm wirkten, aus seinen Blicken zurückstrahlt, seine Worte und Handlungen nicht von ihnen Kunde geben."[1]) Das Individuum ist zugleich die einzige Stelle, wo man diese „Kraft des Universums" studieren kann. An sich selbst bleibt sie ewig unerkennbar; daher erfaßt Humboldt ganz wie Goethe die Kraft der Natur und der Menschheit an den einzelnen Nationen und Individuen. Nicht der Zusammenhang der Begebenheiten, das Gewebe des Schicksals ist ihm das wichtige, sondern er sieht das Individuelle für die Hauptsache an, „von welcher der Weltgang eine gewissermaßen notwendige Folge ist".[2])

Gleichwohl bleibt die Individualität auch eine Schranke, — eine Schranke jedoch, der ethisch ebenso eine positive als negative Bedeutung zugeschrieben werden kann: negative insofern, als kein Individuum je die Menschheit in ihrer Reinheit und Allseitigkeit darstellen wird; positive, weil nur aus der Isolierung der Kraft eine charaktervolle Repräsentation der Menschheit hervorgehen kann.[3]) Die Eigentümlichkeit ist daher zum Kunstwerk der Humanität unerläßlich: Man muß sich in seine reinste und beste Eigentümlichkeit stimmen, „damit in allem, was man ist und tut, immer nur Ein Geist und ein eigner und ein wohltätiger herrsche". Man muß sich nach einer Seite hin entschieden ausbilden, ehe man in diesem Einen — echt künstlerisch — das Ganze darstellen kann.[4])

3. Denn von diesem Zentrum aus gilt es nun die Welt zu umfassen. „Alles geistige Leben des Menschen besteht im Ansichreißen der Welt, Umgestalten zur Idee, und Verwirklichen der Idee in derselben Welt, der ihr Stoff angehört, und die Kraft und die Art, wie dies geschieht, werden durch die äußeren Lagen nur anders bestimmt, nicht geschaffen und

[1]) III, 207 ff. [2]) An Goethe 297. III, 357.
[3]) III, 162, 165. [4]) An Li II, 59, 261.

festgesetzt."[1]) Dieses Aneignen ist folglich durchaus ein Verinnerlichen, und der Ausdruck „Wechselwirkung zwischen Mensch und Welt" wird nur dann richtig verstanden, wenn man den Menschen als das allein Bestimmende und Wichtige dabei ansieht. Es ist eine niedrige Auffassung vom Menschen, wenn man ihn durch die äußeren Umstände unbedingt bestimmbar glaubt.[2]) Es bedarf vielmehr eines empfänglichen Sinnes, eines Sinnes, der gerade für das Menschlich-Wertvolle fein gestimmt ist und auch an diesem scheinbar regellosesten Stoff Gesetzmäßigkeit und Form zu ahnen weiß. Aber: „je mehr man auf diese Weise im Leben nur den Menschen sucht und im Menschen das Leben findet, desto reicher, sich selbst genügender, unabhängiger wird man selbst, desto menschlicher und menschlichen Gefühlen berührbarer in allen Punkten seines Wesens und von allen Seiten der Schöpfung her."[3])

4. Endlich muß diese Mannigfaltigkeit zur Einheit gebunden werden. Und dieser Schritt zur Totalität wird dem modernen Menschen um so schwerer, als er — wie wir aus der Geschichtsphilosophie wissen — innerlich ein geteiltes Wesen ist. Das Unendliche und die Endlichkeit, Ideal und Wirklichkeit sind in seiner Reflexion als Gegensätze auseinandergetreten. Ehe in der christlichen Zeit sich das Unendliche als ein Jenseitiges der gegebenen Welt gegenüberstellte, gab es keine solche innere Dualität. Aber es gab auch nicht diesen Gehalt und diese Innerlichkeit. Gelingt es also den Modernen, sich selbst eine neue Menschheitsform zu schaffen, so wird diese unendlich reicher und schöner sein als je eine zuvor. Wo aber führt der Weg zu diesem Ziel? Humboldt kennt darauf nur eine, immer wiederkehrende Antwort: in dem Studium des Griechentums und der Kunst liegt das einzige Mittel, unsern Formsinn zu stärken. Wir werden diese wichtigste Seite seiner Humanitätsidee gesondert betrachten. Im übrigen aber gibt es keine Apriorikonstruktion der modernen Humanität, so wenig man ein Kunstwerk apriori konstruieren kann. Großartig gibt Humboldt diesem tiefsten Gedanken seiner Philosophie Ausdruck: „Ehe ein idealischer Charakter auftritt, kann niemand sein Dasein erraten, er ist eine reine und neue Schöpfung, er ist nicht zusammengesetzt aus schon bekannten Elementen, sondern

[1]) III, 165. [2]) III, 164, 184. An eine Freundin 334.
[3]) An Li II, 262, vgl. 260 und hier Abschnitt I, Kap. 3.

eine ewig junge, ewig neue, unerschöpfliche Kraft goß dieselben in ihm zu einer neuen Gestalt um."[1]) Von jedem Individuum ist die Idee nur dadurch möglich, daß sie als Tatsache erscheint. Das wahrhaft Schöpferische aber offenbart sich da, wo neue Seiten zum Begriff der Menschheit hinzugefügt werden. Erst nach und nach kommt die Menschheit in der Fülle und Mannigfaltigkeit ihrer Kraft zur Wirklichkeit, erst nach und nach bringt sie sich die Tiefe ihrer eignen Idee zur Klarheit des Bewußtseins.[2]) Eben deshalb gibt es nicht bloß Eine mögliche moralische Bildungsform, sondern die Vollendung des Menschengeschlechts besteht in der Entwicklung eines Reichtums großer individueller Formen. In jeder spiegelt sich der Begriff der Menschheit überhaupt, jede ist für sich interessant und jede — das ist das letzte und wichtigste, — ist eine Bildung von eignem Recht. Darauf beruht ihre Normativität. Es gibt auch in dieser Periode für Humboldt keine absolute Normativität; sondern je mehr die einzelne Erscheinung von der Idee verwirklicht — in einem Schaffen, einem ursprünglichen Wagnis, — um so größere zeugende und begeisternde Kraft besitzt sie. Denn ohne Begeisterung ist ein Emporschwingen zur Idee überhaupt nicht denkbar; ohne den Atem künstlerischen Gefühls empfängt auch die ethische Idealität kein Leben. Was aber so in einer unbegreiflichen, echt philosophisch-künstlerischen Raserei entsteht, das kann weder mechanisch noch rein logisch begriffen werden: Es stellt selbst durch die Tat den Maßstab zu eigner und fremder Beurteilung auf, statt nach vorhandenem Maßstab beurteilt werden zu können.[3])

Darauf beruht nun die Liberalität der Humanitätsverfassung. Wer sie besitzt, ist fähig, ohne Selbstentäußerung auf jede fremde Eigenart einzugehen, ja noch mehr: er vermag so auf sie zu wirken, wie es ihrer eignen Richtung entspricht. Er steht im Mittelpunkte aller denkbaren Formen und genießt jede einzelne von ihnen, selbst die untergeordneten, mit dem Verständnis des echt menschlich gestimmten Geistes. So umfaßt er ohne schneidende Kontraste die ganze menschliche Welt und erweitert sich selbst zu dem Universum, zu dem sich der einseitig Schaffende oder bloß leidenschaftlich Ge-

[1]) III, 209. (Von mir gesperrt.) [2]) III, 289, 353, 357.
[3]) III, 214.

nießende nimmer zu bilden vermag.[1]) Wer dem Menschen den Sinn für das nie Ausgesprochene und ewig Unaussprechbare öffnet, das als unendliche Sehnsucht in ihm lebt, wer so die Ahnung für die Ideen der Schönheit, Wahrheit und Freiheit in ihn pflanzt, der bildet sein Gemüt wahrhaft zur Religion, denn er erzieht ihn zur Andacht.[2]) Das war die Stimmung, die diese Verklärung tiefster Ruhe über den alternden Weisen von Tegel ausbreitete, dieses unerschütterliche Gleichgewicht, das kein Pakt mit der Außenwelt gewährt, sondern nur der innere Besitz einer Idee. Und diese Idee fassen wir hier nochmals in der Formel zusammen, wie er sie im hohen Alter einmal der Freundin Charlotte Diede darbot: „Es gibt eine sittliche Schönheit, die, so wie die körperliche der Gesichtszüge, eine Verschmelzung aller Gesinnungen und Gefühle, einen freiwilligen Zusammenhang derselben zu geistiger Einheit erheischt, die sichtbar zeigt, daß alles Einzelne darin aus Einem aus der innersten Natur stammenden Streben nach himmlischer Vollendung quillt, und daß der Seele ein Bild unendlicher Größe, Güte und Schönheit vorschwebt, das sie zwar niemals erreichen kann, aber von da immer zur Nacheiferung begeistert, zum Übergang in höheres Dasein würdig wird".[3])

Wir werden diese Darstellung am besten vervollständigen und am charakteristischsten beleuchten, wenn wir einen vergleichenden Blick auf die Humanitätsidee werfen, wie sie sich in Schleiermachers 1800 erschienener erster Ausgabe der „Monologen" ausprägt. Schleiermacher zeigt sich zwar noch tiefer von Fichte beeinflußt als Humboldt.[4]) In einem noch entschiedeneren Sinne ist ihm daher der Geist das erste und das einzige.[5]) Aber wir wissen ja, daß Humboldt lange genug in Kants Schule gegangen war, um auch sein Universum allein von innen aus zu deuten. In inneren Geisteshandlungen, die über die Erscheinungswelt von Zeit und Raum unendlich erhaben sind, fühlt Schleiermacher sein eigenstes und unverlierbares Selbst. Deshalb liegt ihm nichts an dem, was er nach außen wirkt: Sein Ehrgeiz ist es nicht, Werke zu bilden,

[1]) An eine Freundin 477.* [2]) III, 206. [3]) An eine Freundin 483.
[4]) Vgl. zuletzt Wehrung, Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schleiermachers zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern. Stuttgart 1907.
[5]) Schleiermacher, Monologen, kritische Ausgabe v. Schiele, Leipzig 1902, S. 15.

sondern auf Selbstbildung kommt ihm alles an. Auch ihm sind die Folgen seines Handelns in der äußeren Welt gleichgiltig: „Laß dir nicht bange machen, was wohl daraus werden möchte, wenn du jetzt dies beginnst oder jenes! Wird immer nichts als d u: denn was du wollen kannst, gehört auch in dich hinein.“[1]) Bis zur Vernichtung peinigt ihn der Gedanke, daß das ganze Werk der Menschheit in nichts weiter bestehen sollte, als in der technischen Beherrschung der Umwelt. Der groß denkende Mensch sieht in solchem Tun wenig Fortschritt: er ist nur auf sich selbst zu wirken bestrebt. Deswegen kennt er auch kein S c h i c k s a l im üblichen Sinne; denn nichts vermag seine innere Freiheit zu beschränken, ausgenommen das, was aus seiner inneren Geisteshandlung selbst folgt, also jene intelligible Tat, durch die er seinen individuellen Charakter ein für allemal bestimmt.[2]) Und ebenso wenig strebt er nach Glück. Was braucht der glücklich zu sein, der die Offenbarungen alles Neuen und Mannigfachen allein in sich selbst findet? So liegt auch hier der tiefe Gegensatz von Welt und Mensch vor, der die Welt nur bewertet, wenn sie zum inneren Eigentum geworden ist, der in ihr also, um es schulmäßig auszudrücken, nichts andres sieht als das Materiale unsrer Pflicht.

Dies Innere selbst aber denkt sich Schleiermacher, ganz im Widerspruch zu Fichte, als etwas Eigentümliches und Individuelles. Das Prinzip der Individuation ist für ihn etwas unendlich Wertvolles: Er richtet an den Menschen die ethische Forderung: „Stelle dar dein Eigentümliches!“[3]) Er kennt keine gleichförmige Pflicht, die sich schematisch auf alle bezöge. Wohl aber muß man danach streben, in dieser Individualität die M e n s c h h e i t d a r z u s t e l l e n. Sonst bleibt sie etwas Ausschließendes, Enges. Mein Tun sei darauf gerichtet, „die Menschheit in mir zu bestimmen, in irgend einer endlichen Gestalt und festen Zügen sie darzustellen.“[4]) Ich muß mir eine Anschauung von der ganzen Menschheit verschaffen und so meiner Eigentümlichkeit ihren Platz in diesem Reiche bestimmen. Jeder Mensch soll auf eigne Art die Menschheit darstellen, in einer eignen Mischung

[1]) 93.

[2]) S. 68. — Diesen aus Kants Religionslehre stammenden Gedanken hat Schleiermacher von Fichte übernommen; bei Humboldt spielt er nirgends eine Rolle.

[3]) S. 23. [4]) S. 19.

ihrer Elemente, „damit auf jede Weise sie sich offenbare, und wirklich werde in der Fülle der Unendlichkeit alles, was aus ihrem Schoße hervorgehen kann.“[1]) So weitet er sich aus zur Universalität, und indem er sich selbst bildet, sich zu einem eignen Wesen schafft, gestaltet er zugleich die Welt um sich her. Vor allem aber durchströmt dann dieser Geist alle seine geselligen Beziehungen — Freundschaft, Ehe, Staat — und befruchtet sie mit dem begeisternden Hauche ursprünglicher Selbstheit. Dieses gesellige Moment haben wir ja auch bei Humboldt im vorangehenden Kapitel hervorgehoben: auch er kann sich die vollendete Menschheit nur gesellschaftlich dargestellt denken. Aber bei ihm überwiegt doch der abgeschlossene Subjektivismus: nur selten fragt er, was er dem andern sein kann. Für den Zögling der Brüdergemeinde aber gewinnt die allseitige Empfänglichkeit nur dann Wert und Kraft, wenn sie mit L i e b e gepaart ist: S i n n und L i e b e sind ihm die untrennbaren Momente, durch die unsre Innerlichkeit wächst und sich weitet: „Ich muß hinaus in mancherlei Gemeinschaft mit den andern Geistern, zu schauen, was es für Menschheit gibt, und was davon mir fremde bleibt, was mein eigen werden kann, und immer fester durch Geben und Empfangen das eigne Wesen zu bestimmen.“[2]) Als echter Romantiker aber nimmt er dieses Anschauen des Fremden vorweg in seiner P h a n t a s i e: sie eröffnet ihm alle Reichtümer, so daß das äußere Leben ihm nur nachträgliche Bestätigungen für das bringen kann, was er so bereits ahnend umfaßt hat.[3]) Sie gibt ihm auch das rechte Maß zwischen innerem Handeln und Anschauen. Denn das eine darf dem andern nicht vorwegeilen, wenn nicht das innere Maß und die innere Einheit gestört werden soll. Denken und Handeln, Tun und Schauen müssen in stetem Gleichgewicht miteinander gehalten sein.

Darauf beruht die innere Geisteseinheit. Alle Verrichtungen des Geistes werden dann in ihrer ewigen Einheit angeschaut. Das Bewußtsein der ganzen Menschheit führt man dann in sich — in stiller Ruhe und wechselloser Einfalt. Man kann nicht mehr aus seines Lebens Mitte herausgeworfen werden, nicht mehr an etwas Vereinzeltes sich verlieren, sondern man ist T o t a l i t ä t geworden. Selbstbildung und Rezeptivität

[1]) S. 30, 45. [2]) S. 36.
[3]) S. 78. Wunderbar stimmt damit die oben S. 426 zitierte Stelle aus einem Briefe Humboldts an Welcker (S. 110) überein.

halten sich das Gleichgewicht, statt daß etwas Einzelnes auf das Innere einstürmt und es aus seinen Bahnen wirft. Eine schöne, innere Gestaltungskraft ist dann dem Geiste eigen, eine wahre innere Form und Harmonie. Selbst der Gegensatz der Lebensalter wird durch solche innere Klarheit, Selbstheit und Gleichmäßigkeit aufgehoben, und es ist eine herrliche Bestätigung für diesen theoretischen Satz Schleiermachers, wenn man von Humboldt — der dies Ideal wie kein zweiter praktisch verwirklicht hat — sagen konnte: er sei von keinem Alter gewesen.

Es ist wenig wahrscheinlich, daß Humboldt von diesen Gedanken Schleiermachers schon früh Kenntnis genommen habe. Er erwähnt ihn nur selten und spät.[1]) Diese Übereinstimmung beruht also auf der innersten Richtung der Zeit, deren Geister das Klassische mit dem Romantischen wunderbar verschmelzen. Ja sie erstreckt sich sogar bis in die Sprachphilosophie hinein, wobei aber vielleicht der gemeinsame Einfluß Bernhardis wirksam ist. Denn auch für Schleiermacher ist die Sprache die Mittlerin zwischen dem Geiste und der Welt, beiden angehörend, aber geboren aus der Individualität des Geistes: nur im Innern der Gesinnung liegt der Schlüssel zu ihren Charakteren, liegt die Wurzel ihrer Kraft, Schönheit, Eigentümlichkeit und Ausdrucksfähigkeit.[2]) So ahnte auch er den tiefen Zusammenhang zwischen der Bildungsfähigkeit des Menschen und seiner Sprache, dem Humboldt den Abend seiner Lebensarbeit widmete, ausführend und am Kleinen zu Ende denkend, was er in dem großen Prozeß seiner Selbstbildung sich an innerem Besitz errungen hatte.

[1]) Neue Briefe von Caroline v. Humboldt, S. 141, gibt Henriette Herz 1801 der Vermutung Ausdruck, daß Schleiermacher im Humboldtschen Kreise sich nicht wohlfühlen werde.

[2]) 63 ff.

4. Kapitel.

Humboldts Auffassung vom Griechentum.

Lange Zeiten hindurch haben sich die deutschen Geister in der klaren Quelle des griechischen Geistes gebadet. Wir mögen uns stellen, wie wir wollen: wir können diese Vergangenheit nicht verleugnen, wenn wir uns nicht selbst verleugnen wollen. Was in unsrer klassischen Zeit als Geschichtsphilosophie ausgesprochen wurde, war vielleicht keine richtige Wiedergabe der vorhandenen Tatsachen; aber in dem Augenblick, wo man sie aussprach, wurde sie es. So macht unter Umständen die Geschichtsphilosophie Geschichte. Für unsre Klassiker gab es in der Tat keine andren historischen Perioden als die Griechen und die Gegenwart. Ihr Blick heftete sich allein an die lebenspendende Sonne Homers und seines Volkes. „Es gäbe ein denkwürdiges Werk, sagt Schlesier,[1]) wenn man einmal unsere ausgezeichnetsten Köpfe lediglich unter diesem Gesichtspunkt vorüberführen wollte: einen Lessing, Winckelmann, Voß, Heinse, Schiller, die Schlegel, Schelling, Hölderlin, Hegel, Niebuhr, ohne der bloßen Altertumsforscher von Fach hier zu gedenken." Gewiß wäre dies ein verdienstliches Werk, aber ein Werk von solchem Umfange, daß wir hier nicht einmal die skizzenhaften Grundlinien geben könnten.[2]) Überdies würde es ein rein literargeschichtliches Unternehmen sein: man würde die geistige Gefühlslage all dieser Männer in individuellen Farben zu malen haben und vielleicht nur mühsam die Nüancen entdecken, die ihre Griechenschwärmerei voneinander unterscheiden. Es gilt daher etwas andres zu leisten, das zu unsrer

[1]) I, 212.

[2]) Ich verweise allgemein für dieses und das folgende Kapitel auf Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts II[2].

Gesamtaufgabe in näherer Beziehung steht: es gilt, die prinzipiellen Punkte zu erfassen, durch die die eigenartige Stellung des Griechentums in jener Zeit bedingt wurde, die Kategorien aufzudecken, die diese philosophische Konzeption ausdrücken sollten. Wir suchen also geradezu die Metaphysik der Griechenauffassung; denn von einer solchen dürfen wir in der Zeit des Humanismus reden. Und wir finden uns dabei auf den Bahnen Friedrich Schlegels, der drei Perioden des Griechenstudiums unterscheiden wollte: die erste isoliert und ohne alle philosophische Prinzipien verfahrend, die zweite auf willkürlichen Hypothesen und einseitigen Prinzipien beruhend; für die Zukunft aber forderte er ein Griechenstudium nach objektiven Prinzipien, durch die die ganze Masse geordnet würde.[1]) Was er forderte, suchte schon vor ihm W. v. Humboldt zu leisten, der sich auch auf diesem Gebiet nicht mit dem Gefühlsmäßigen begnügte, sondern auf das Prinzipielle und Theoretische drang. Aus solchen Motiven entwarf er im Verkehr mit F. A. Wolf seine Skizze über die Griechen: „Ich gehe damit um, schreibt er am 3. September 1792 an Brinckmann, einmal mir in einem eignen Aufsatze die Gründe deutlich zu machen, warum das Studium der Alten, bloß als solcher, und ohne besonders lebhaftes Interesse für ein besondres Fach, das sie bearbeiten, einen Menschen allein würdig zu beschäftigen vermag. Man hat, dünkt mich, diese Gründe bisher richtig gefühlt, (denn das natürliche Gefühl täuscht selten, und ohne dies hätte man dem sonst nichtsnutzigen Plunder nicht Lebenszeiten geopfert) aber minder klar auseinandergesetzt."

Offenbar also handelt es sich hierbei gar nicht um die methodische Frage, wie man zu der treuesten Auffassung der Griechen gelangen könne, sondern um die philosophische Frage, welchen subjektiven Nutzen man aus der vorausgesetzten Geschichtskenntnis ziehen könne. Indem aber beides vermischt und der Ertrag der historischen Erforschung im Gesamtumriß vorweggenommen wird, entsteht eine Geschichtsauffassung, die für unser heutiges Urteil nicht mehr als positiv gelten kann, die vielmehr durchaus von einer vorgefaßten Geschichtsphilosophie geleitet wird. Jede Forschung auf geistigem Gebiet, in die die leise Absicht eines subjektiven Nutzens hineinfließt, verwandelt damit die Erkenntnis der Tatsachen in Regeln und Vorbilder: es kommt ein normatives

[1]) Minor a. a. O. I, 173.

Moment in die Geschichte hinein, und statt der wirklichen Menschen gibt sie Ideale und ethische Aufgaben. Wir werden später darstellen und kritisch beleuchten, wie sich bei Humboldt die historische Absicht zur normativen Verwertung verhält. Zunächst aber wollen wir an einigen Beispielen nachweisen, daß schon die rein gefühlsmäßige Griechenauffassung jener Zeit ein bewußt normatives Moment enthält.

Es war eine richtige Beobachtung des großen Universalisten Herder, wenn er von Winckelmann behauptete, er gebe mehr „eine historische Metaphysik des Schönen aus den Alten", als eine eigentliche Geschichte der Kunst. In einer kritischen Stunde, die doch auch für ihn nicht lange anhielt, erschien ihm diese Vermischung von Geschichte und Lehrgebäude bedenklich.[1]) In der Tat — wenn wir heute Winckelmann als einen der ersten echten Historiker betrachten und in der Aufstellung der vier Stilperioden seine eigentliche Leistung sehen, so hat Kekulé v. Stradonitz mit Recht darauf hingewiesen, daß dieser Teil seiner Lehre erst spät und langsam fortgewirkt hat.[2]) Seinen Zeitgenossen war er weniger der Führer zur Geschichte, als der Prophet des Ideals. Das war sein Weckruf: „Der einzige Weg für uns, groß, ja wenn es möglich ist, unnachahmlich zu werden, ist die Nachahmung der Alten."[3]) So prägte er zuerst die Begriffe, in denen man von nun an die Normativität des Griechentums umschreibt: nicht nur das Evangelium von der edlen Einfalt und stillen Größe ihrer Statuen und Schriften, sondern auch von ihrem Sinn für die Schönheit, ihrer ungebrochenen Sinnlichkeit, ihrer Naturnähe und der darauf beruhenden Totalität: „Wenn der Künstler auf diesen Grund bauet und sich die griechische Regel der Schönheit Hand und Sinne führen lässet, so ist er auf dem Wege, der ihn sicher zur Nachahmung der Natur führen wird. Die Begriffe des Ganzen, des Vollkommenen in der Natur des Altertums werden die Begriffe des Geteilten in unsrer Natur bei ihm läutern und sinnlicher machen: er wird bei Entdeckung der Schönheiten derselben diese mit dem vollkommenen Schönen zu verbinden wissen, und durch Hilfe der ihm selbst beständig gegenwärtigen Formen wird er sich selbst eine Regel werden."[4])

[1]) W. W. III, (Suphan) S. 10, XI.
[2]) Die Vorstellungen von griechischer Kunst und ihre Wandlung im 19. Jahrhundert. Rektoratsrede, Berlin 1901, S. 6.
[3]) Von der Nachahmung S. 3.
[4]) Das. S. 14, 24.

Es bedarf keiner Erinnerung, daß Lessing wie Goethe schließlich ihr Leben lang von derselben Überzeugung durchdrungen waren. Nur für Herder sei es kurz wiederholt, da wir eben eine Äußerung von ihm berichteten, die beweist, daß er wohl einen Unterschied zwischen historischer und ästhetisch-normativer Betrachtung zu machen wußte. In allen seinen Schriften, von dem Reisetagebuch und der 2. Sammlung der „Fragmente" bis zum „1. Kritischen Wäldchen", von der „Plastik" bis zu den „Ideen zur Philosophie der Geschichte" und zur 6. Sammlung der „Briefe zur Beförderung der Humanität" verkündet er das Evangelium des Griechentums. Wallfahrtete er doch Jahre her täglich „zu den Alten als zu der Erstgeburt des menschlichen Geistes"; betrachtete er doch Winckelmann als einen würdigen Griechen, der aus der Asche seines Volkes aufgelebt sei, um die Gegenwart zu erleuchten, und las seine Schriften, wie er einen Homer, Plato und Baco las und wie jener selbst seinen Apoll sah![1]) Schon er wollte der Winckelmann der griechischen Literatur werden, und ganz wie jener hat er sie denn auch nicht nur mit dem Auge der Geschichte, sondern zugleich mit dem Auge der Philosophie und Ästhetik betrachtet.[2]) So versenkt er sich in den rätselhaften Begriff der Kalokagathie, die weder der englische Hofmann Shaftesbury noch der französierende Wieland voll erfaßt hatten.[3]) Auch für ihn liegt in der Kunst das eigentliche Zentrum des griechischen Geistes und die Wurzel jener Kalokagathie: „Die griechische Kunst ist eine Schule der Humanität; unglücklich ist, wer sie anders betrachtet!"[4]) Wie überall, so bohrt er auch hier als unablässiger Frager und Ahner in die Tiefe und macht sich die Gründe dieser Kunstblüte zum Problem.[5]) „Wie weit kamen sie? und warum so weit? — wie weit sind wir ihnen nach? wie viel weiter können und sollen wir? — was werden wir nie erreichen? und warum nicht?"[6]) Aber er war doch nicht der Mann, um hier zur eigentlich historischen Analyse überzugehen; alle seine Kraft liegt in der prophetischen Begeisterung und in einer universalen Empfindungsfähigkeit. So bleibt es denn bei der enthusiastischen Verkündigung der Norm: „So wie es einen Strich auf der Erde gibt, in dem die schöne regelmäßige

[1]) Herder, W. W. III, 186.
[2]) W. W. I, 293, 286 f — Nicht mit Unrecht aber hebt W. v. Humboldt Wolf gegenüber hervor, daß der ästhetische Gesichtspunkt bei Herder weit überwiege. (An Wolf 142.)
[3]) W. W. I, 305 ff. [4]) XVII, 343. [5]) III, 55. [6]) I, 295.

Bildung Natur ist, so gab Gott einem Volk dieses Erdstrichs Raum und Zeit und Muße, in ihrer Jugend und Lebensfreude das Werk, das aus seiner Hand kam, ganz und rein und schön sich zu ertasten und in dauernden Denkmalen für alle Zeiten und Völker zu bilden. Diese Denkmale sind die klassischen Werke ihrer fühlenden Hand, wie ihre Schriften des feinfühlenden menschlichen Geistes: im stürmigen Meer der Zeiten stehn sie als Leuchttürme da, und der Schiffer, der nach ihnen steuert, wird nie verschlagen."[1])

Und ist dieser feurige Glaube zu verwundern, wenn selbst der nüchternste Schüler Winckelmanns, wenn Kant, der Philosoph der Autonomie, den Griechen in Dingen des Geschmacks die Stellung „exemplarischer Urheber" einräumt?[2]) Es ist seltsam zu sehen, wie nun dem alten Kunstvolke die Kantischen Kategorien Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit, Stoff und Form, Vernunft, Verstand, Idee aufgeprägt werden. Am meisten treten solche Konstruktionen natürlich bei Schiller hervor, dem die Griechen ja nur aus sehr begrenzter eigner Anschauung bekannt waren und der gerade in diesem Punkte sich ganz auf seinen Gewährsmann Humboldt verließ. Trotzdem war es ihm vorbehalten, diesen ganzen Griechenglauben in ethischer und ästhetischer Hinsicht zuerst auf die entscheidende Formel zu bringen und den Gegensatz der Alten und Neuen zu konstruieren. Schon der sechste der ästhetischen Briefe enthielt ja seine ganze Rousseauisierende Griechenauffassung im Keim: Ungekünstelte Natur und Simplizität, eine in jedem Individuum sich darstellende Totalität, die keinen Zwiespalt und keine Zersplitterung der Kräfte kennt, die Harmonie ihrer Gemütskräfte, die dem trennenden Verstand nie zu überwuchern gestattet, und die vom reinsten Formensinn geleitete Einbildungskraft sind die Vorzüge, die er voll geheimer Sehnsucht an ihnen zu rühmen weiß. Wir hören den Dichter der „Götter Griechenlands", den Meister des edlen Hölderlin,[3]) wenn er ausruft: „Eine wohltätige Gottheit reiße den Säugling bei Zeiten von seiner Mutter Brust, nähre ihn mit der Milch eines bessern Alters und lasse ihn unter fernem griechischen Himmel zur Mündigkeit reifen!"[4]) Es ist also die bloß ästhetische Kultur, um die er jene herr-

[1]) W. W. VIII, 36. [2]) K. d. U. § 32, vgl. § 17.
[3]) Vgl. seinen „Hyperion", Buch 2, Brief 19 und Buch 4, Brief 7; ferner Litzmann, Hölderlins Leben, S. 538 etc.
[4]) Schiller, W. W. XII, 30, 108.

liche Vergangenheit beneidet; denn sie bedeutete ihm ja den Zugang zur Geisteskultur überhaupt. So schuf er aus dem Gegensatz der beiden Kunstgattungen, — der naiven, die das Ideal im Endlichen und der Natur verwirklicht, und der sentimentalischen, die es im Unendlichen und im Gehalt der Innerlichkeit sucht — jene großen Geschichtsperioden, die dann Schelling in die dreizeitige Rhythmik des Weltprozesses selbst verwandelte.

Unabhängig von Schiller sah sich Friedrich Schlegel vom Geiste Winckelmanns gleichzeitig einen ähnlichen Weg geführt. Auch ihm bedeuteten die Griechen eine absolute Norm, ja er setzte sie damals mit der Idee der Menschheit überhaupt gleich. Der Grieche war ihm der „Mensch im höhern Sinne", ihre Eigentümlichkeit nichts andres als „der kräftigste, reinste, bestimmteste, einfachste und vollständigste Abdruck der allgemeinen Menschennatur".[1]) Noch im Verfall bewahrte ihre Dichtung den Charakter der Objektivität und Allgemeingiltigkeit: „So sehr ist die Griechheit nichts andres als eine höhere, reinere Menschheit!"[2]) Trotzdem war doch ihre Poesie von Anfang an beständig national. Aus allen diesen Gründen ist das Griechenstudium, wie es in dem etwas später geschriebenen Vorwort heißt, „nicht bloß eine verzeihliche Liebhaberei, sondern eine notwendige Pflicht."[3]) Und wenn Schiller den besonderen poetischen Wert des Naiven, ja dieses selbst eigentlich aus dem Kontrast erklärte, so wies Schlegel gleichzeitig darauf hin, daß ein solcher Genuß des Kunstwerks es eigentlich in Gedanken travestiert. Seine Forderungen lauteten also noch viel ausschließender und strenger: „Nicht dieser und jener, nicht ein einzelner Lieblingsdichter, nicht die lokale Form oder das individuelle Organ soll nachgeahmt werden: denn nie kann ein Individuum ‚als solches' allgemeine Norm sein. Die sittliche Fülle, die freie Gesetzmäßigkeit, die liberale Humanität, das schöne Ebenmaß, das zarte Gleichgewicht, die treffende Schicklichkeit, welche mehr oder weniger über die ganze Masse zerstreut sind; den vollkommnen Stil des goldnen Zeitalters, die Echtheit und Reinheit der griechischen Dichtarten, die Objektivität der Darstellung; kurz den Geist des Ganzen — die reine Griechheit soll der moderne Dichter, welcher nach echter schöner Kunst streben will, sich zueignen."[4])

[1]) Minor, a. a. O. I, 65, 125. Vgl. aber hier S. 64.
[2]) Das. S. 130. [3]) S. 78. [4]) 166.

Aus diesen Beispielen mag uns die Geistesverfassung des Neuhumanismus entgegentreten. Ausgehend von der Normativität der Kunst, deren Funktion im Gesamtleben der Zeit wir eingehend entwickelt haben, schreitet er dazu fort, die Griechen zur höchsten Norm der Menschlichkeit überhaupt zu erheben. Und gerade dieses ästhetische Zentrum, dieses Sehnen nach Sinnlichkeit, Form, Totalität und Harmonie, gibt ihm das Gepräge. Gewiß hatte man schon früher im Altertum die Vorbilder der Humanität gesucht. Aber vor Winckelmann folgte man der lateinischen Tradition: das Lebensideal der Cicero, der Scipionen, das in der griechischen Stoa wurzelt,[1]) war bis zu Ferguson, Rousseau und Garve hin der Leitstern echter Menschengröße. Im Plutarch fand man lange Zeit die Lieblingshelden, deren Rechtschaffenheit, Tapferkeit und Entsagungsmut man bewunderte.[2]) In ihnen suchte der größte Sohn der verbleichenden Aufklärungszeit, der große Friedrich, die Gefährten, die ihm Trost gaben; ja vielleicht behielten sie auch noch in der französischen Verkleidung diese Kraft für ihn.[3]) Aber dies alles trat zurück, als die ästhetische Verfeinerung des Geistes fortschritt und Winckelmann den Blick in andre Welten lenkte. Daher liegt auch das Prinzipielle der Griechenmetaphysik durchaus in den Kategorien der Ästhetik beschlossen. —

Es ist kein Zweifel, daß Humboldt von seiner frühesten Entwicklung an der neuhumanistischen Bewegung einzureihen ist. Ja er gehört zu ihren interessantesten Gestalten, weil er, unabhängig seiner Selbstbildung lebend, in der Mitte zwischen den philologischen und den ästhetischen Vertretern des Humanismus steht. Seine Beziehungen zu den letzteren und die verwandt gerichteten Motive seines Geistes haben wir eingehend verfolgt. Weit mehr aber als alle jene Männer bemühte er sich zugleich um das philologische Verständnis des Altertums. Wir müssen mit aller Entschiedenheit betonen, daß seine Absicht auf eine unbefangene, treue, philologisch-historische Forschung gerichtet war; erst später werden wir die Grenzen dieser historischen Auffassung zu zeigen haben.

[1]) Vgl. hier S. 98.

[2]) Ein Zeichen der Wandlung Humboldt W. W. II, 52. Anders noch Caroline, Brautbriefe I, 245.

[3]) Vgl. Dilthey, Die deutsche Aufklärung im Staat und in der Akademie Friedrichs des Großen. Deutsche Rundschau, Bd. 107, S. 49.

Es ist vorwiegend Heynes Verdienst, die Altertumsstudien auf eine breitere Basis gestellt und sie aus einer Wissenschaft der Texte in eine eigentlich historische Disziplin verwandelt zu haben. Mochte ihm auch zuletzt eine ästhetische Erziehung durch die Griechen vorschweben, so hat er doch in weitem Sinne ihr gesamtes Leben, ihre Religion, ihre Denkmäler, ihre Mythologie usw. verstehen und erforschen lehren wollen. Durch ihn ist Humboldt zu der philologischen Genauigkeit und jener Sorge ums Kleine erzogen worden, die seine wissenschaftliche Arbeit bis zu den tiefdringenden Sprachstudien des Alters hin auszeichnet. Schwenke hat aus dem Ausleiheregister der Göttinger Bibliothek eine starke Benutzung der philologischen Bücher durch Humboldt nachgewiesen.[1]) Seine Anschauung antiken Lebens wurde zudem unterstützt durch halbwissenschaftliche Darstellungen, wie Barthélemys „Anacharsis", seine Griechenschwärmerei vielleicht auch durch Heinses „Ardinghello" genährt. Zur selbständigen Versenkung in das griechische Altertum aber bot sich ihm erst in Auleben Gelegenheit.[2]) Seine Briefe an Wolf beweisen zur Genüge, wie er mit gleich regem Interesse auf die minutiösesten Textfragen und auf die Einzelheiten der Realien einging. Er kannte damals nichts Höheres als philologisches Wissen. Die Pläne seines Studiums bestanden jetzt ganz fest darin, „wenigstens die Hauptschriftsteller der Alten gelesen, und mehr als das, in succum et sanguinem vertiert zu haben. Ehe ich nicht damit fertig bin, fühle ich eine Lücke in meinem Kopfe, die ich nicht auszufüllen weiß, und die mich quält ..... Denken Sie nur selbst nach, wieviel Lücken noch unausgefüllt sind. Nirgend ist noch die alte Philosophie gehörig erläutert, nirgend auf eine für die Menschenkenner befriedigende Weise ein Gemälde der Sitten, Denkart u. s. f. aufgestellt."[3]) Er faßte dies alles mit Wolfs eigenen Worten zusammen, wenn er als letzten Zweck solcher Studien „Kenntnis der Menschheit im Altertum" hinstellte.[4]) Insofern ist seine Absicht rein historisch: er strebt nach voller psychologischer Durchdringung einer Nation und will so zuletzt gleichsam ihre Biographie in aller geschichtlichen Treue liefern. Diese unbefangene Tendenz kann nicht besser bestätigt werden, als wenn er das Griechenstudium nur als einen Spezialfall des Geschichtsstudiums über-

[1]) Dtsch. Rundschau, Bd. 66, S. 229.
[2]) Vgl. Schlesier I, 131, 212 ff., 238, 255. Haym 69 ff., 218.
[3]) An Wolf 47. [4]) Das. S. 18.

haupt hinstellt und prinzipiell die Möglichkeit zugibt, auch andre Nationen in dieser Weise zu betrachten.[1])

Und doch stehen wir hier dicht an der Grenze des rein Historischen. Denn Humboldt legt sich die Frage vor, welchen subjektiven Gewinn diese Geschichtsforschung haben werde, und *er läßt sein Suchen durch diese Fragestellung bewußt bestimmen*. Dadurch kommt eine *Antizipation* in die historische Arbeit hinein, und sie wird von vornherein unter einen geschichtsphilosophischen Gesichtspunkt gestellt; das heißt aber: sie wird selbst in Geschichtsphilosophie verwandelt; sie dient zur Bestätigung einer vorgefaßten Ansicht, statt selbst die streng kritische Grundlage eines erst zu allerletzt zu gewinnenden Resultates zu bilden.

Was erwartet Humboldt vom Geschichtsstudium? Unzweifelhaft Beförderung der Humanität. Deshalb wendet er seinen Blick auf die Nation, die er für das Vorbild der Humanität hält. Seine „Skizze über die Griechen" ist also eigentlich eine geschichtsphilosophische Vorwegnahme dessen, was er bei den Griechen *finden will*; und wer mit solchen Ansprüchen an die Geschichte herantritt, hat eigentlich in ihr nichts zu *suchen*; denn sie wird ihm immer nur das Spiegelbild seiner Erwartungen zeigen.

Der subjektive Nutzen des Griechenstudiums wird von Humboldt universal gefaßt: er soll nicht bloß ästhetisch sein; diese Auffassung wäre zu eng; sondern er soll den ganzen Menschen und *jeden* Menschen — den Handelnden, Denkenden, Genießenden — bereichern. Die historische Interpretation setzt alle Seiten des Menschen in Bewegung, weil sie das ganze, vielverschlungene Ineinanderwirken der menschlichen Kräfte nachzubilden nötigt. Dadurch wird das Mißverhältnis der Kräfte im Subjekt selbst aufgehoben, seine Ecken schleifen sich ab, es gelangt zur Einheit und Proportion: denn „nur häufiges Betrachten des Menschen in der Schönheit seiner Einheit führt den zerstreuten Blick auf den wahren Endzweck zurück".[2])

Dieser umfassende Nutzen und besonders die letztere Wirkung stellt sich aber natürlich nur dann ein, wenn auch das *Objekt*, die studierte Nation, jene Einheit und Humanität besitzt. *Sie* intensiv zu studieren, ist dann ertragreicher, als die extensive Beschäftigung mit allen möglichen formlosen

[1]) W. W. I, 256, 264. [2]) I, 262.

Nationen. Humboldts Aufsatz will daher zeigen, daß die Griechen solchen Anforderungen genügen, und mit diesem Unternehmen geht er zur Geschichtskonstruktion über. In ziemlich unscharfer Disposition weist er Stück für Stück nach, daß alle Merkmale echter Humanität sich bei den Griechen finden. Die beiden ersten Punkte entsprechen unseren Momenten der Individualität und Universalität - Totalität, die beiden letzten beziehen sich auf Mannigfaltigkeit und Objektivität. Durch alle vier hindurch aber schlingt sich der Gedanke, daß nur ihre Naivität[1]) und ihr ästhetischer Sinn ihnen diese Art der Humanität möglich machten.

Die Griechen befanden sich in der Zeit, wo wir sie zuerst kennen lernen, auf einer niedrigen Kulturstufe: wir sehen sie als eine „anfangende Nation". Freilich muß Humboldt zugeben, daß sie sich später zu hoher Kultur entwickelt haben; aber auch dann noch sollen sie der Natur nahe geblieben sein. Dieser bleibende „Kindersinn" und das Organ für Schönheit ließen die Sinnlichkeit niemals in ihnen ersterben: das Körperliche war ihnen stets ästhetisches Symbol des Geistigen. Zugleich bewahrten sie sich die reine Empfänglichkeit, ohne die keine künstlerische Produktion denkbar ist. Alles bei ihnen, Kunst, Religion, Sitten, Feste und Moralität, verrät diesen ursprünglichen Geschmack, diese Vorherrschaft der ästhetischen Kultur. — Sie zeigen ferner eine ausgeprägte Individualität, weniger zwar als einzelne, wie als N a t i o n; doch fallen Individuum, Nation und Gattung bei ihnen überhaupt nicht so auseinander wie bei uns. Diese Nation hat nichts Fremdes übernommen, sondern ihre Sprache und Geschichte, ihre Dichtung und Philosophie tragen durchgängig das Gepräge ursprünglicher Eigentümlichkeit. Und doch bietet sie uns nicht das Bild einer bloßen, rohen Individualität, sondern das Individuelle an ihr ist idealisiert durch ihren Trieb zur Vielseitigkeit und zur Einheit; auf der Verbindung der beiden letzteren beruht die Totalität. In ihr sind die Griechen Vorbilder; sie konnten um so eher zu diesem Ziel gelangen, als sie auf relativ niedriger Kulturstufe standen, als sie allseitig empfänglich waren und ein angeborener Sinn für schöne Menschheit, für innere Schönheit sie beseelte. — Trotzdem schufen sie kein einförmiges Ideal, sondern ihre Kleinstaaterei trug dazu bei, den Nationalcharakter in einer Mannigfaltigkeit reizvoller For-

[1]) Über den Ursprung des Naivitätsbegriffs bei Rousseau habe ich mich oben S. 255 bereits geäußert.

men erscheinen zu lassen. So viel Spielraum aber auch diese ästhetische Differenzierung bot, so nahe blieben sie doch dem Allgemein-Menschlichen, so rein prägten sie den objektiven, ursprünglichen Menschheitscharakter aus. Deshalb kann keine andre Nation die Griechen ersetzen; vielmehr ist die Lage der Neueren zu ihnen so zu bestimmen, daß jene als N o r m i d e e vor uns stehen; es führt kein andrer Weg zur Humanität als über sie.

Es bedarf kaum der Erwähnung, daß diese Gedanken auch in den übrigen Schriften Humboldts aus der ersten Periode ein fester Bestand sind.[1]) Er spricht es wiederholt aus, daß er ihre Vorbildlichkeit nicht nur im ästhetischen, sondern in einem ganz allgemeinen Sinne gefaßt haben will. Wenn wir nunmehr zur Kritik übergehen, so ist es natürlich klar, daß die eigentliche Geschichte als solche niemals n o r m a t i v sein kann. Wir haben also in dieser Griechenauffassung unzweifelhaft eine G e s c h i c h t s p h i l o s o p h i e, und zwar mit normativem Einschlag, vor uns. Die Frage aber ist, ob diese Geschichtsphilosophie wenigstens aus einer unbefangenen Verwertung des positiv-historischen Materials hervorgegangen ist. Und die Antwort kann nur sein: sie beruht auf einem A u s s c h n i t t von Kenntnissen, dessen Maß und Gestalt ganz durch eine subjektiv-ethische Antizipation bestimmt ist. Sie beruht auf einem Werturteil, das von absoluter Giltigkeit sein will, während die eigentliche Geschichte uns immer nur gestattet, relative, aus der Hineinversetzung in die früheren Totallagen erwachsende Werturteile abzugeben. Das erste ist die unbefangene Betrachtung, das zweite die immanente Bewertung; das dritte aber ruht auf einem ganz anderen, höchst problematischen Boden und wird vermutlich noch mehr der Gefahr der Subjektivität ausgesetzt sein als das zweite: dieses dritte ist das absolute Endurteil.

Humboldts eigne Äußerungen beweisen, daß er mit subjektiven Antizipationen an die Griechen herantritt. Als er mit dem Plan der Griechenskizze umgeht, bekennt er selbst: „Vorzüglich habe ich gerade fast bloß Dichter, einzelne Stücke aus Historikern und den Plato gelesen, also lauter Schriftsteller, die sehr zu einer idealischen Vorstellung führen. Die, welche davon das Gegenteil täten, z. B. Aristophanes, fehlen mir noch

[1]) Z. B. II, 14, 24 ff. (Beachtenswert ist die scheinbar viel vorsichtigere Wendung S. 26.) 53, 195, 218 etc. III, 22. An Körner 12.

ganz."[1]) Diese Bevorzugung des Idealischen, hier noch als Werk der Not empfunden, machte er sich merkwürdigerweise immer mehr zur Tugend, obwohl er doch die widersprechenden Züge des griechischen Lebens und seiner Kunst immer genauer kennen lernte und z. B. von den Mimen und ihrer derben Natürlichkeit, später auch vom Gespensterhaften eine zutreffende Vorstellung hatte.[2]) Trotz dieses vermehrten Materiales ist seine Denkweise nur unhistorischer geworden, als er sich zum zweiten Male und jetzt in größerem Maßstabe einer Charakteristik des Griechentums, speziell des griechischen Dichtergeistes zuwendet. Er bekennt selbst in einem Briefe an Körner, daß er hierbei mehr den ästhetischen Weg als den historischen einschlagen wolle.[3]) Er denkt hauptsächlich an Homer, Sophokles, Aristophanes, Pindar. Ja er erklärt an andrer Stelle, daß er „als Quellen und Muster des griechischen Geistes" eigentlich und im strengsten Verstande nur diese vier „anerkenne".[4]) Daraus geht hervor, daß er von einem festen Begriff des griechischen Geistes ausgeht, und dieser bedeutet ihm eine so wesenhafte Einheit, daß er bereits zu entscheiden wagt, was als ungriechisch bezeichnet werden muß. In gewissem Sinne rechnet er schon Aristoteles zu den ungriechischen Geistern.[5]) Und es ist interessant, daß ihm auch Euripides, dessen Beurteilung so viele Schwankungen durchgemacht hat, wegen seiner räsonnierenden und sophistisierenden Art unter den Griechen fremdartig erscheint.[6]) So hatte vor ihm schon F. Schlegel[7]) empfunden, dem dann ein verwandter Geist, F. Nietzsche, noch lange Jahre später folgte. Es gehört zu den Anzeichen echterer historischer Betrachtung, daß jetzt Wilamowitz und Ed. Meyer seiner Stellung im Zusammenhange der Zeit gerechter zu werden wissen. Denn wer wollte mit objektivem Sinne, ohne vorgefaßte Philosophie, scheiden, was griechisch ist und was ungriechisch? Für Humboldt aber war das Griechentum eine Einheit: schon in seinem ersten Aufsatz wollte er sich gelegentlich auf die Athener als die

[1]) An Wolf 23. Januar 1793, S. 18.

[2]) Es sei hier der realistischen Anschauung gedacht, die der junge Goethe vom griechischen Heroentum hatte und die er dem französierenden Wieland satirisch entgegenstellte. Es versteht sich aber von selbst, daß an seinen Naturburschen und Himmelstürmern Rousseau und der Geist von Sturm und Drang mehr Anteil haben, als eine eigentlich historische Kenntnis des Altertums.

[3]) An Körner 50. [4]) Leitzmann 196. [5]) An Wolf 125.
[6]) An Jacobi 68. [7]) Minor I, 40 f.

eigentlichen Griechen beschränken.[1]) Jetzt wagte er kurzerhand zu sagen: „In allen griechischen Gedichten, ohne Unterschied der Gattung und der Zeit, herrscht e i n Geist. Die Abweichungen davon sind nicht bedeutend, und wir rechnen sie nicht mit, wenn wir nicht in historischer, sondern in kritischer und ästhetischer Hinsicht von griechischem Charakter reden. Diesen glaube ich vollkommen erschöpfend ausdrücken zu können, wenn ich sage: alle griechischen Dichterprodukte tragen, unbeschadet dessen, daß sie echte Früchte des Genies sind, das Gepräge und den Charakter der Empfänglichkeit an sich.“[2]) In derselben Weise galten ihm die antiken Kunstformen als feste abgeschlossene Wesenheiten von einfach definierbarem „Geist“, nicht als historische Produkte individueller Menschen und Zeiten.

Wir befinden uns hier unverkennbar an dem Punkte, wo Humboldts historische und psychologische Methode, jene oben erörterte Methode der „individuellen Idealität“ bedenklich wird. Das Ausgehen vom Ideal bedeutet eine Antizipation, die wir heute nicht mehr gelten lassen können. Wir nehmen in Psychologie und Geschichte jede Erscheinung in ihrer ganzen Eigenart; wir halten direkte Werturteile fern. Freilich bleibt auch unsre Interpretation an die subjektive Verfassung unsres Bewußtseins gebunden, und unwillkürlich entstehen in diesem Verfahren Gesamtanschauungen; sofern diese Kunstmittel der Auffassung und der Darstellung sind, können wir sie nicht entbehren. Wenn aber damit normative Momente und absolute Wertabstufungen verbunden sind, so schalten wir sie mit bewußter Selbstdisziplin aus der Forschung aus: darauf beruht der Fortschritt an positiver Kritik in der Gegenwart. Ein andres Verfahren würde uns als ein Mangel an humanem Sinn der Geschichte gegenüber erscheinen: die Forschung geht in ihrer Toleranz noch unendlich viel weiter als die Ethik. Anders lag es doch noch zu Humboldts, ja selbst zu Rankes Zeiten: die Geschichtsforschung war damals noch metaphysischer: sie glaubte, daß eine Gesamterkenntnis des „Geistes“ von Völkern und Zeiten möglich wäre, sie fand im historischen Geschehen metaphysische Lebensmächte, d. h. Ideen. Um so leichter mußte natürlich diese Geschichtsforschung in Geschichtsphilosophien von normativem Charakter übergehen. Wir werden

[1]) Vgl. noch III, 181.

[2]) Leitzmann, 193. Schon M. Bernays hat diese unhistorische Denkart hervorgehoben.

sehen, daß diese Tendenz in Humboldts zweiter Periode, der metaphysischen, natürlich noch viel schärfer hervortritt. Vorbereitet aber wurde sie durch seine „idealischen" Charakterschilderungen und seine „idealische" Geschichtsdeutung, die beide noch eine Mischung des normativen und des beschreibenden Momentes bedeuteten.

So erklärt es sich, daß Humboldt, indem er die Griechen beschrieb, darin unmittelbare Normen finden konnte. Er hatte sich noch nicht gewöhnt, beide Funktionen, die subjektiv in uns allerdings innig zusammengewachsen sind, getrennt zu halten. Trotzdem ging er nicht, oder doch nur in Augenblicken höchster Begeisterung, so weit, die Griechen als einzige Norm der Humanität hinzustellen. Als moderner Mensch fand er in sich noch andere Normen, und von ihnen aus erwuchs ihm der Gedanke der modernen Humanität. Er hatte die „Grille", die letztere als die eigentliche historische Aufgabe der Deutschen anzusehen. Ihnen schrieb er die größte Ähnlichkeit mit den Griechen und folglich das feinste Verständnis für sie zu.[1]) Sie also sollten, aus dem griechischen Borne schöpfend, die zweite Periode vollendeter Bildung heraufführen, indem sie ihre Eigentümlichkeit zu einer neuen Idealitätsform emporläuterten. Daher wurde ihm jede Nation für sich — die Griechen wie die Deutschen — in dem Sinne, den Meinecke für die Politik so fein herausgearbeitet hat, ein Menschheitsvolk. Beide können nur in der Entgegensetzung verstanden werden: das Antike im Kontrast zum Modernen, und umgekehrt. „Die antike und die moderne Individualität sind zwei Zustände verschiedner Entwicklung gleicher Kräfte; man muß daher notwendig irren, wenn man einen allein als etwas Vollendetes und an sich Geschlossenes ansieht."[2]) So schwankt er denn zwischen zwei Stimmungen: jenem frohen Fortschrittsglauben und der Klage um die verlorene griechische Welt.

Wenn ihn die erste Stimmung beseelt, so findet er an den Griechen gewisse Mängel, die wir schon im Zusammenhang der Ästhetik angedeutet haben: sie sind Naturkinder von frischer Sinnlichkeit; daher haben sie das ganze Reich der Innerlichkeit, jenes Unendliche, das sich in der Selbstbesinnung auftut, noch nicht entdeckt. Wegen dieses Mangels an Re-

[1]) Leitzmann, 143. W. W. III, 184 f., 215, 343; vgl. auch VI, 91 f., VI, 2, S. 591. Inbezug auf die Sprache: an Wolf, 152.
[2]) An Wolf, 177 f. Vgl. hier S. 260 f.

flexion, Räsonnement und Gefühlsstärke fehlt ihnen der „Gehalt", der den Modernen eigen ist. Deshalb spricht Humboldt von der „Dürftigkeit" und „Leerheit" der Griechen; deshalb vermißt er in ihren Charakteren die eigentliche große Individualität, und deshalb muß ihm ein Dichtergeist wie Schiller geradezu „ungriechisch" erscheinen.[1]) Dieser selbst formulierte den Gegensatz noch schärfer, wenn er die Wesensart der Griechen sinnlich-ideal, nicht aber absolut-ideal nannte, wenn er behauptete, daß Homer Verstandesideale, aber keine Vernunftideale habe, — Formeln, deren sich dann Schelling zu universaleren Zwecken bemächtigte.[2]) In den Augenblicken, wo Humboldt die Griechen in diesem Lichte sah, mußte er den Gedanken Herders und Schillers teilen, daß auch wir einmal ihrer Schule entwachsen könnten. Dann lagen höhere Ziele und die Möglichkeit eines Fortschritts über die Antike vor ihm: „Wir stehen auf einer andern und unstreitig einer höhern Stufe, wenigstens auf einer, die uns höher führen kann."[3])

Aber ebenso oft überkam ihn die Gewißheit, daß jenes glücklich veranlagte Volk nie von uns erreicht werden könnte, daß schon jeder Vergleich mit ihm eine Vermessenheit wäre, und daß das Schicksal eine unüberbrückbare Kluft zwischen beide Welten gelegt hätte. Sie lassen sich so wenig vergleichen, wie sich ein Gegenstand der Kunst mit einem der Wirklichkeit vergleichen läßt. In solchen Stunden blieb es ihm ein unumstößlicher Satz, „daß alles Nichtgriechische mit vollem Recht barbarisch heißt".[4])

Fassen wir noch einmal alles zusammen, so haben wir in der neuhumanistischen Griechenauffassung eine philosophische Intuition vor uns, die der streng historischen Auffassung widerspricht. Wir kennen die Eigenart dieser Philosophie; wir wissen, wie sie mit der historisch-psychologischen Methode, den ästhetischen Anschauungen und den ethischen Aufgaben der Zeit verwachsen ist. Um uns aber völlig deutlich zu machen, daß diese spezifisch-klassische Auffassung nicht die einzig denkbare ist, zeichnen wir sie zum Schluß gegen andre Griechenauffassungen ab, die seither zutage getreten sind. Erst dann werden wir ihre Besonderheit voll verstehen.

[1]) Leitzmann, 165, 194 f., 268. An Körner, 80 f. W. W. III, 162. Vgl. hier S. 365 ff.
[2]) Leitzmann, 253 f. [3]) An Körner, 12.
[4]) III, 189, 191, 195. VII, 2, S. 616. An Goethe, 262. An Welcker, 43.

Man pflegt die moderne Auffassung vom Altertum als die historische jener ästhetischen gegenüberzustellen. Auf allen Einzelgebieten des antiken Studiums wird heute dieses Prinzip proklamiert. Die Ursachen liegen z. T. in der erweiterten Kenntnis literarischer und andrer Denkmäler, z. T. in unsrer veränderten Auffassung von der historischen Realität überhaupt. Diese allmähliche Wandlung im Wesen der klassischen Philologie hat Wilhelm Kroll in kleinem Rahmen, aber ausgezeichnet dargelegt.[1]) Als Vertreter der streng-historischen Richtung wähle ich für das Gebiet der allgemeinen Geschichte: Eduard Meyer,[2]) für die Literaturgeschichte U. v. Wilamowitz-Möllendorff[3]) und für die Archäologie R. Kekulé von Stradonitz.[4]) Den Gegensatz der heutigen Anschauung zur neuhumanistischen versuche ich zunächst auf eine rohe Formel zu bringen, indem ich sage: Der Neuhumanismus betrachtete den griechischen Geist als eine Einheit, deren Wesensart er durch den allgemeinen Grundzug der Naivität zu erklären versuchte; diese Naivität aber begriff und entwickelte man an dem Gegensatze der modernen Sentimentalität. Die historische Auffassung behauptet dagegen, daß bereits bei den Griechen eine entsprechende Entwicklung von der naiven zur sentimentalen Kultur stattgefunden habe, und sie läßt dabei als allgemeine Antizipation durchblicken, daß jede Kulturentwicklung in solchen Stufen verlaufe. Darin zeigt sich, daß der Einfluß Comtes auf historischem Gebiet die Ideenlehre der deutschen Philosophie z. T. verdrängt hat.

Wir knüpfen also unsre Betrachtung, die an sich ja in endlose Einzelheiten ausgesponnen werden könnte und müßte, an den Begriff der Naivität an. Seinen Ursprung im Geiste Rousseaus und Winckelmanns haben wir erörtert. Wir wissen, daß in ihm der ganze Haß gegen die reine Verstandeskultur der Aufklärung liegt, und daß der Glaube an die Natur, an die Gesundheit der Instinkte, an die unreflektierte Sicherheit des natürlichen Formsinnes dahinter liegt. Die Griechen

[1]) Geschichte der klassischen Philologie, Leipzig, 1908 (Sammlung Göschen).

[2]) Besonders: Geschichte des Altertums, Bd. 4, 1901. — Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums, Jena 1895.

[3]) Vgl. jetzt „Die griechische Literatur des Altertums" in „Kultur der Gegenwart", I, 8.

[4]) Die Vorstellungen von griechischer Kunst und ihre Wandlungen im 19. Jahrhundert. Berlin, 1901. Rektoratsrede.

kommen rein und schön aus der Hand der Natur; kein innerer Zwiespalt, keine verwickelte äußere Kultur reißt die schöne Einheit ihres Gemütes auseinander. Sie kennen keine Problematik und keinen Lebenskampf, sondern in heitrer olympischer Ruhe, verschönt durch eine leichte, frohe Kunst, fließt ihnen das Dasein dahin. So dachte der Neuhumanismus in seiner ersten Gestalt; so dachte er, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, auch dann noch, als die Romantik und Schelling ihn in ihre etwas veränderten Formeln geprägt hatten. Ohne Zweifel: dies war mindestens eine von der Gegenwart beeinflußte Auslese, kein vollständiges Bild des wirklichen Volkslebens.

Die Probe darauf haben wir in der Veränderung des Begriffes „naiv", als eine andre Philosophie, die Metaphysik Schopenhauers, dem Griechentum aufgenötigt wurde. Der junge Nietzsche ist es, der diese Umzeichnung des Bildes vorgenommen hat. Der metaphysische Charakter seiner Umdeutung liegt zu klar am Tage; er ist von den Philologen, besonders von Wilamowitz, sogleich im Anfang so deutlich erkannt worden, daß wir Nietzsches Anschauungen unmöglich ihres objektiven Gehaltes wegen anführen wollen. Sie sind aber symptomatisch von hohem Interesse, weil sie in der Mitte zwischen dem Neuhumanismus und der sich durchsetzenden historischen Auffassung stehen; und zugleich doch auch deshalb, weil Erwin Rohde in seiner Jugend die philosophischen Ideen des Freundes teilte. So sehr er später jede Art der Spekulation abgeschworen hat, so wenig läßt sich zweifeln, daß auch diese Antizipationen auf die Kenntnis des griechischen Lebens befruchtend eingewirkt haben. Denn sie lenkten den Blick auf die dunklen Seiten der Religiosität, auf das Gespenstische und Düstere der griechischen Mythologie, wofür die Klassiker noch kaum ein Auge gehabt hatten, kurz: sie warfen die Frage nach dem antiken Pessimismus auf.

Denn dies war ja für den Schopenhauerschüler Nietzsche die berückende Entdeckung: auch die Hellenen mußten durch den ganzen Lebenspessimismus hindurchgehen, ehe sie zu der strahlenden, künstlerischen Helle ihrer olympischen Welt gelangten. Ihre Götter schufen sie sich, weil nur der Schein, zu dem sich die künstlerische Phantasie erhebt, von der leidvollen, grausamen Wirklichkeit befreien kann. „Der Grieche kannte und empfand die Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins: um überhaupt leben zu können, mußte er vor

sie hin die glänzende Traumgeburt der Olympischen stellen." Nur so vermochte „jenes unendlich sensible, zum Leiden so einzig befähigte Volk" das Dasein zu ertragen: „So rechtfertigen die Götter das Menschenleben, indem sie es selbst leben — die allein genügende Theodicee."

Damit ist der klassische Begriff der Naivität umgedeutet: sie ist keine freie, leichte Geburt der Natur, sondern das Resultat eines tiefen Ringens. Nietzsche wendet sich ausdrücklich gegen Schiller: es mußten erst ein Titanenreich gestürzt und Ungetüme getötet werden, ehe jene Naivität Homers entstehen konnte: sie bedeutet den vollkommenen Sieg der apollinischen Illusion. Als sein Denkmal steht „Homer vor uns, der naive Künstler".

Und doch ist nur eine Seite der neuhumanistischen Naivität damit umgestoßen: ihre Ursprünglichkeit. Nietzsche bleibt aber völlig Klassizist in einer anderen Beziehung: jenes unvergleichliche Kunstvermögen, jenen Sinn für den Mythus, für die apollinisch-plastische Form, für die harmonische Heiterkeit als letztes Resultat hat er den Griechen nicht bestritten.[1]) Das heißt aber: er betont den irrationalen, unreflektierten Charakter ihres Geistes, die Sicherheit der Instinkte, die den erlösenden Schein der Kunst gebären und so das Individuum über die Qual seiner Einzelexistenz hinwegtäuschen. Deshalb bezeichnet er es dogmatisch als einen Abfall des Griechentums von sich selbst, als es in das Stadium der Reflexion tritt und mit Sokrates und Euripides ein Zeitalter des Rationalismus, der Aufklärung beginnt. Mag hier auch Schopenhauers Irrationalismus mitgewirkt haben, so bedeutet dies doch einen Punkt, an dem sich Nietzsche nicht vom Dogma des Neuhumanismus loszulösen vermag. Auch für ihn ist der griechische Geist eine Einheit, deren Wesen in einer Gesamtintuition erfaßt werden kann. Deshalb wagt er es, Sokrates, den Typus des wissenschaftlichen Menschen, geradezu für ungriechisch zu erklären, indem er ausruft: „Wer ist das, der es wagen darf, als ein Einzelner das griechische Wesen zu verneinen, das als Homer, Pindar und Äschylus, als Phidias, als Perikles, als Pythia und Dionysus..... unserer staunenden Anbetung gewiß ist?" So also nimmt er an dem Neu-

[1]) Nur andeuten kann ich hier, welche Fülle von Beziehungen zwischen Nietzsche und der Romantik, besonders den beiden Schlegels, bestehen; es wäre eine dankbare Aufgabe, dies einmal im Zusammenhang darzustellen.

humanismus, dem er im ganzen doch treu bleibt, eine Korrektur vor, indem er den Griechen in gleich extremer Einseitigkeit allgemeinen Pessimismus zuschreibt. Dann aber, hofft er, werde der Liebesbund zwischen den Griechen und den Deutschen, den Goethe, Schiller und Winckelmann erträumten, sich verwirklichen, und seine Schrift schließt mit der alten Apotheose der unvergleichlichen hellenischen Kunstwelt.[1]) —

Mag diese Metaphysik auch noch so kraß dogmatisch sein, so lehrt sie doch zweierlei: einmal, daß man auch mit anderen philosophischen Antizipationen an das Altertum herantreten kann, als Humboldt und seine Zeitgenossen es taten; zweitens aber, daß die Begriffe vom „Geist der Griechen", die man sich gemacht hatte, zu eng waren, um der historischen Wirklichkeit in sich Raum zu gönnen. Unzweifelhaft mußte in diesem Kampfe die metaphysische Idee unterliegen und die positive Forschung den Sieg erhalten. Die erste Folge war, daß man auch in der griechischen Geistesentwicklung tiefere Einschnitte annahm, als sie etwa Winckelmann durch seine vier Stilperioden bezeichnet hatte. Auch jetzt vermochte man natürlich ohne allgemeine Grundanschauungen nicht auszukommen. Indem man den Begriff „modern" auf gewisse Entwicklungsstadien des Altertums übertrug, wandte man bewußt oder unbewußt Comtes Idee der drei Kulturperioden an. Je nach dem Sondergebiet, das man behandelte, ging man dabei von den Typen der politischen und sozialen Verfassung (Altertum, Mittelalter, Neuzeit o. ä.) aus, oder von dem Unterschiede der religiösen, metaphysischen, positiven Denkweise (Dilthey), oder von den Wandlungen des Kunststiles. Allemal mußte die Zeit der Sophistik als die eigentliche Übergangskrise zur „modernen" Kulturverfassung erscheinen. Man übernahm geradezu Ausdrücke aus der neuzeitlichen Entwicklung, wie Aufklärung, Rationalismus,[2]) höfische Periode, Rittertum, Barockzeit, Romantik etc.[3]) Gestalten wie Euripides, Sokrates und die rousseauisierenden Cyniker, Perioden wie der Hellenismus und die alexandrinische Literatur rückten dadurch in ein neues Licht. Man wurde den pessimistischen

[1]) F. Nietzsche, Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. 1872. — Vgl. besonders den 20. Abschnitt.

[2]) Z. B. Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums IV, S. 123, 128, 145 etc. Die fortschreitende Rationalisierung der Zeit charakterisiert feinsinnig Nohl, Sokrates und die Ethik, 1904. S. 11 ff.

[3]) Wilamowitz, S. 15, 31 f., 37 f., 86, 92, 103, 107.

Momenten der griechischen Welt gerecht.[1]) Man beachtete in einem universaleren Sinne die wirtschaftlichen, politischen und sozialen Faktoren. Man gewöhnte sich, das unmittelbare Kunsturteil fernzuhalten und jede Stilepoche aus ihren besonderen Bedingungen zu verstehen.[2])

So wenig ich diesen Gegenstand hier erschöpfen kann, so muß doch die tiefe Wandlung in der Gesamtauffassung des Altertums jedem deutlich werden. Rein schematisch betrachtet, haben wir nun nicht mehr eine einheitliche Entwicklungslinie von den Alten zur Gegenwart und von da zu der Zukunft einer vollendeten Kultur, sondern mindestens zugleich die Konzeption einer Parallelentwicklung der einzelnen Kulturen, die keine Vergleichung des Ganzen, sondern nur der einzelnen Stadien unter sich gestattet. Wilamowitz kritisiert die ganze Einseitigkeit der absoluten, klassischen Auffassung, wenn er einleitend von ihr sagt: „Da man noch garnicht über die geschichtlichen Kenntnisse verfügt, den Werdeprozeß des griechischen Volkes, seiner Geschichte und seiner Erzeugnisse zu verfolgen, so identifiziert man die Entstehung der griechischen Literatur und ihrer Gattungen mit dem absolut Normalen und Natürlichen, ergänzt die Lücken der geschichtlichen Kenntnis durch philosophische Abstraktionen, und was bestimmte konkrete Bedingungen und individuelles Wollen und Können bedeutender Menschen erzeugt hat, wird zu dem Produkte immanenter Naturgesetze.“[3]) M. a. W.: unsre historische Auffassung ist positiver geworden. Aber natürlich sind auch wir nicht frei von Antizipationen, die uns halb unbewußt bleiben. Kekulé hebt für sein Gebiet mit Recht hervor, daß die lebendige Kunst der Gegenwart auch immer unser kunstgeschichtliches Interesse und Urteil leiten wird. Nur dringen wir damit zugleich tiefer in die psychologische Konstitution der Zeiten ein. Je tiefer wir uns selbst verstehen, um so feiner werden die Kategorien der historischen Auffassung. Immer mehr lösen wir die metaphysischen Gewebe in die feinen Fäden psychologischer Zusammenhänge auf. So bereichern wir von uns aus das Verständnis der Vergangenheit, und diese wieder leuchtet in die Tiefen unsrer eignen Konstitution hinein.[4]) Wir haben darauf verzichtet, das Griechentum als Ganzes normativ anzusehen. Aber indem wir diese hoch-

[1]) Ed. Meyer, z. B. S. 114 f., 460.
[2]) Vgl. Kekulé a. a. O., z. B. S. 8, 21 ff.* [3]) A. a. O. S. 1 f.
[4]) Vgl. m. Grundlagen der Geschichtswissenschaft, Kap. III.

entwickelte Kultur im einzelnen analysieren und verstehen, klären sich unsre eignen Werte und Ziele. Und in diesem veränderten und verfeinerten, auf dem strengsten Willen zur Realität beruhenden Sinne werden wir nicht aufhören, am Griechentum zu lernen, so lange es wahr bleibt, daß nicht nur die Sonne Homers uns scheint, sondern auch der Mensch in seiner letzten geistigen Organisation immer dasselbe Wesen, immer wir selbst bleibt.

5. Kapitel.

Die romantisierte Griechenauffassung.

Es ist bisher nur wenig beachtet worden, daß die Entwicklung des Neuhumanismus von seiner Ursprungsgestalt, die am reinsten durch Schiller und den jungen Humboldt vertreten ist, bis zu seiner großartigen geschichtsphilosophischen Systematisierung im Geiste Hegels, eine Zeitlang durch romantische Landstrecken hindurchführt. Der konventionellen Formel, daß nur das Mittelalterliche romantisch sein könne, muß man sich freilich entschlagen, wenn man diese Wandlung begreifen will. Romantischer Geist offenbart sich vielmehr in derjenigen Grundkonstitution des Bewußtseins, für die die entwicklungsgeschichtliche Identitätsphilosophie, die ästhetisch fundierte Ideenlehre und ein universaler mystischer Symbolismus bezeichnend sind. Die Organe des Weltverständnisses findet diese Generation nicht in der kritischen Analyse und einer strengen Logizität, sondern in Totalzuständen des Geistes, in denen Einbildungskraft und Gefühl, Verstand und dunkles Ahnen zu einer allgemeinen Intuition zusammenwirken. Daher verschmelzen Wissenschaft und Poesie; daher sucht man den Mythus ins Dasein zurückzurufen; daher opfert man der Göttin Phantasie, der Offenbarerin Liebe, und glaubt in der Wiederbelebung der Mysterien die Arcana des inneren und äußeren Universums zu enthüllen. Der Begriff der Realität hat sich in dieser Zeit völlig umgewandelt; wer dies nicht begreift, wird ihr immer verständnislos gegenüberstehen und sie für eine Periode völligen Verfalls erklären, ein Urteil, das die Ehrfurcht vor Namen wie Schleiermacher, Hegel und Ranke uns auf der Zunge ersterben lassen wird.

Die Griechenauffassung bleibt von dieser Gesamtveränderung des Bewußtseins natürlich nicht unberührt. Während sie im Anfang in der Form einer psychologisch-ästhetischen Theorie aufgetreten war, verwandelt sie sich jetzt in eine spekulative Metaphysik. F. Schlegels beide Jugendwerke zwar stehen noch halb auf dem Boden des Klassizismus, wenn sich auch in der Vorrede des ersten bereits der zukunftreiche Fichtesche Gegensatz des Idealen und Realen ankündigt. Von vornherein aber wenden sie in echt romantischer Weise der griechischen Mythologie ein vorherrschendes Interesse zu. Heynes Forschungen über diesen Gegenstand mögen auf die Brüder Schlegel von lange nachwirkendem Einfluß gewesen sein. Was sie aber innerlich dazu hinzog, war der tiefe Zusammenhang, in dem Poesie und Mythus stehen. Nur aus dem mütterlichen Boden der mythenbildenden Volksphantasie kann eine wahrhaft blühende Dichtung entstehen. Wo jene fehlt, — wir hören Vorklänge von Richard Wagner und Nietzsche — fehlt es der nationalen Poesie an Nahrung und Schwungkraft. Es ist eine vergebliche Hoffnung, die fehlende lebendige Mythologie auf künstlichem Wege zu ersetzen. Die griechische Poesie aber hatte, wie jede freie Entwicklung des Dichtungsvermögens, einen mythischen Ursprung: „Der Quell aller Bildung und auch aller Lehre und Wissenschaft der Griechen war der Mythus.“[1]) Noch früher (1793) hatte Schelling seine Aufmerksamkeit demselben Gegenstande und besonders den mythischen Philosophemen zugewandt.[2]) Mit dem Emporblühen der Romantik wächst diese Strömung mächtig an. Wir greifen wieder Schlegels „Gespräch über die Poesie“ von 1800 heraus, das gerade deshalb als romantische Programmschrift gelten darf, weil es die ganze Fülle gleichmöglicher Standpunkte zum Ausdruck kommen lassen will: auch hier wird die Mythologie als Mittelpunkt der antiken Poesie hingestellt,[3]) und zugleich wird aus einem verwandten Geiste heraus an die Eleusinischen Mysterien erinnert. All diese Tendenzen faßte dann Schelling in seinem Gespräch „Bruno“ zusammen und verkündete in weihevollen Worten, welche Philosophie es sei, die in den Mysterien gelehrt werden müsse.[4]) Natürlich war dies jene Philosophie, die auf die letzte Einheit aller Gegensätze im

[1]) F. Schlegel, Minor a. a. O. I, S. 169, 126, 160, 293 etc.
[2]) Schelling, W. W. I, S. 41 ff.
[3]) Vgl. auch F. Schlegel, Europa 1803, S. 43, 55, 58.
[4]) W. W. IV, 234 ff.

Metaphysischen zurückgehen will. Und dies ist zugleich der Punkt, an dem uns Schellings prinzipielle Griechenauffassung verständlich wird: Er sieht in ihnen ein Volk, für das die großen Weltgegensätze — Natur und Geist, Reales und Ideales, Endliches und Unendliches — noch nicht auseinandergetreten sind, ein Volk also, das dem Metaphysischen und der unbewußten Harmonie des Weltgeistes noch näher steht, als unsre zerrissene Gegenwart. In diesen Gedanken liegt die tiefgehende Wirkung, die Schelling in jener Zeit auf die Deutung des Griechentums ausübt. Sie verbinden sich mit der romantischen Lehre vom dichtenden und denkenden Volksgeiste, den man als einen verlorenen gerade damals mit inbrünstiger Sehnsucht wiederzubeleben suchte; diese Sehnsucht aber verband sich mit der schmerzlichen Klage um das herrlichste Volk, das je geblüht hat.

„Die neue Welt," sagt Schelling in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, „ist in allem, und besonders in der Wissenschaft, eine geteilte Welt".[1]) Sie ist die Welt der Gegensätze, der die Einheit und Identität auf allen Gebieten verloren gegangen ist; sie ist, im Unterschiede zu der reinen Sonderung und Beschränkung der alten, eine Welt der Mischung. Aber es ist ihre Zukunftsbestimmung, eine höhere, wahrhaft alles begreifende Einheit zu erzeugen — jene dritte Periode, auf die auch Schiller und Fichte hofften. Diese neue Einheit wird dann auch das seit dem Christentum entdeckte Unendliche der inneren Welt mit umfassen. „Der Geist der neueren Welt hat in der Schonungslosigkeit, womit er auch die schönsten, aber endlichen Formen, nach Zurückziehung ihres Lebensprinzips, in sich zerfallen ließ, hinlänglich seine Absicht offenbart, das Unendliche in ewig neuen Formen zu gebären."[2]) Trotzdem blickt Schelling auf jene erste, von den Griechen dargestellte Einheit mit einer fast religiösen Andacht und Bewunderung zurück: er teilt den allgemeinen romantischen Gedanken, daß der Zustand der Kultur der erste des Menschengeschlechts war, so wie er es in der letzten Vollendung wieder sein wird.[3]) Ja er glaubt an ein uranfängliches höheres Menschengeschlecht und bildet die ausdrücklich meta-

[1]) Dieses Werk zitiere ich nach der Ausgabe von O. Braun. S. 22, 74, 124. Vgl. Humboldt an Wolf 262 f.

[2]) S. 113.

[3]) 93. Das ganze Werk schließt mit der Erinnerung an das Volk, dessen Lebensformen alle nur verschiedene Zweige eines allgemeinen, objektiven und lebendigen Kunstwerks waren.

physische Hypothese, daß von ihm alle Kultur auf das jetzige, d. h. natürlich zuerst auf die Griechen übergegangen sei.[1])

Ganz analoge Anschauungen über die Griechen finden wir bei Humboldt in seiner zweiten Periode. Natürlich meinen wir diese Gegenüberstellung beider Denker zunächst im Sinne einer Parallele; denn Humboldt war nicht der Mann, um sich Deutungen des Griechentums bei andern zu holen. Aber wir finden doch Spuren, daß die systematische Art, wie Schelling sich den Gegensatz beider Kulturwelten zurechtlegte, auch auf Humboldt gewirkt hat.[2]) Eine Zeitlang klang ihm jener Schellingsche Gedanke eines Urvolkes, der ihm bald als bloße Spekulation zuwider wurde, immerhin im Ohre: „Schelling hat, denke ich, irgendeinmal gesagt, — so schreibt er an Goethe — daß das klassische Altertum eine Trümmer eines ursprünglichen höhern Menschengeschlechts sei, und etwas Wahres liegt darin."[3]) Wenn er auch bald in solchen Gedanken mehr den Versuch fand, die Weltgeschichte zu erklären, als zu erforschen, so war das Grundgefühl bei ihm doch ganz dasselbe. Bedeutete ihm doch das Altertum eine bessere Heimat; konnte er doch sagen: „Wir sehen auf sie, wie auf einen aus edlerem und reinerem Stoffe geformten Menschenstamm, auf die Jahrhunderte ihrer Blüte, wie auf eine Zeit zurück, in welcher die noch frischer aus der Werkstatt der Schöpfungskräfte hervorgegangene Natur die Verwandtschaft mit ihnen noch unvermischter erhalten hatte."[4]) Auch für ihn traten die Griechen aus dem übrigen Geschichtsverlauf völlig heraus; er schöpfte aus ihnen nicht nur „Vorbilder ewiger Schönheit und Größe", sondern „etwas mehr als Irdisches, ja beinahe Göttliches."

[1]) S. 20 f.

[2]) Bezeichnend ist übrigens auch, daß er statt „modern" jetzt vielfach geradezu „romantisch" sagt: z. B. Leitzmann 313. W. W. VII, 2, S. 615 etc.

[3]) An Goethe 217. Gegen Schelling richtet sich wohl die Stelle W. W. III, 197. — Die oben berührte Stelle bei Schelling ist ziemlich dunkel, und vielleicht würde man sie heute kaum auf die Griechen deuten. Mir ist aber keine andre bekannt, auf die Humboldt anspielen könnte. Möglicherweise geht seine Erinnerung gar nicht auf das Original zurück, sondern auf einen Passus der Rezension von Kants Pädagogik in der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung (1804, I, S. 364), die er nachweislich in diesen Tagen gelesen hatte. Es heißt dort: „Nach Schellings Idee, die alte Literatur als Vermächtnis eines bessern Menschengeschlechts anzusehn, begreift man auch, wie die alte Literatur in diesen Plan der Erziehung zu einem künftig bessern Zustande der Menschheit gehört." Vgl. an Welcker 73 f.

[4]) III, 136, 188.

Und noch in einem anderen Punkte glaube ich einen Einfluß Schellings zu sehen. Gewiß taucht schon früh unter den Neuhumanisten der Gedanke auf, daß die Schicksalsidee im Leben und in der Poesie der Griechen eine hervorragende Rolle gespielt habe. F. Schlegel wies schon in seinem ersten Griechenwerk auf den Schicksalsgedanken in der Sophokleischen Tragödie hin.[1]) Humboldt selbst hatte ihn dann in seiner ästhetischen Hauptschrift wiederholt berührt: das Schicksal der Alten waltet als eine unerbittliche und unverstandene äußere Macht über Göttern und Menschen zugleich.[2]) Aber zum konventionellen Charakteristikum der griechischen Weltanschauung scheint es erst geworden zu sein, als Schelling im „System des transszendentalen Idealismus" es zur leitenden Idee einer ganzen geschichtsphilosophischen Periode erhob, ein Gedanke, den er dann zerflossen und z. T. von der ersten Periodisierung abweichend in den „Vorlesungen" wiederholte.[3]) Derartige philosophische Formeln haben oft eine blendende Kraft. Die „Braut von Messina", die auch sonst manche Spuren Schellings zeigt, führt diesen Gedanken mindestens zur Hälfte durch.[4]) Bei Humboldt aber erscheint die Schicksalsidee nunmehr als Krönung der gesamten griechischen Weltansicht, so daß hier jedenfalls eine Wandlung seiner eignen Anschauungen vorliegt.[5]) —

Aber auch im übrigen erscheint jetzt Humboldts Griechenauffassung romantisiert. Diese Tatsache ist um so auffallender, als er nach wie vor um eine treue Kenntnis des Altertums bemüht bleibt und der Kreis seiner Lektüre, seiner Realienstudien, seines ganzen Gesichtspunktes überhaupt seit der römischen Zeit sich immer mehr ausbreitet. Dieser Mann, der selbst 1809 unter der Überfülle amtlicher Geschäfte keinen

[1]) Minor a. a. O. I, 142. Ganz anders verwertet Schiller noch den Schicksalsbegriff im 24. ästhetischen Brief. W. W. XII, 92 f.

[2]) W. W. II, 197, 199, 202.

[3]) Vgl. Braun, S. 96, 120.

[4]) Ich gebe diesen Zusammenhang hier nur als Möglichkeit; man kann nämlich in Schillers Dramen überhaupt ein Fortschreiten in der Richtung auf ein Minimum sittlicher Verfehlung des Helden beobachten. Gerade dies aber mag darauf beruhen, daß er immer „griechischer" zu werden strebte.

[5]) Vgl. W. W. III, 141, 150, 153; VII, 2, S. 615. Die Vorrede zur Agamemnonübersetzung, Alte W. W. III. Ganz anders lautet noch I, 303. — Wilamowitz bestreitet, daß das Fatum in der klassischen Tragödie eine beherrschende Rolle spiele (u. a. Literaturgeschichte S. 48). Gegen ihn polemisiert Ed. Meyer a. a. O. 136, vgl. S. 111, 130. Die Lösung dieser Frage hängt davon ab, wie die termini δαίμων und δαίμονες zu übersetzen sind.

Tag „ohne Graecis und Latinis“ anfing,[1]) schließt seine Gesamtanschauung von den Griechen doch in eine metaphysische Intuition zusammen! Und so nah ihm die römische Vergangenheit in der ewigen Stadt war, so lebendig ihn hier der Umfang einer halben Welt aus den Ruinen und Tempeln ansah, so schweifte doch sein Geist ganz nach Griechenland hinüber:

„Arme Hellas, traure nicht bekümmert!
Hebe froh den gottdurchströmten Sinn!
Wenn in heil'ger Tempel Halle schimmert
Waltend deine Nebenbuhlerin,
Wenn mit Mavors Städte sie zertrümmert,
Wurde dir ein höherer Gewinn;
Du nur sangst im Götterreihn der Musen,
Du nur herrschest in der Menschen Busen!“[2])

Nach seiner Auffassung „bildete Rom in vielfacher Hinsicht immer den Körper, dem Griechenland die Seele einhauchte“.[3]) Das Griechentum aber bedeutete ihm eine Einheit; es gab ihm den exemplarischen Fall, wie sich eine Volksseele restlos manifestieren kann, und so stellte er sich die Aufgabe, diesen Volksgeist in seiner ganzen Tiefe und seinem ganzen Umfang zu ergründen; nicht zwar seine Entstehung: denn gerade das Griechentum lehrt, daß Volkscharaktere gleichsam aus dem Nichts entstehen und auf einmal da sind; auch hierin gleichen sie dem Genie, wie ja überhaupt das höchste aller Genies das eines ganzen, lebendig zusammenwirkenden Volkes ist.[4]) Niemals wird sich aus äußeren Umständen erklären lassen, was so auf dem Hervorquellen innerer Ideenkraft beruht. Wohl aber meint Humboldt den einmal vorhandenen Volksgeist auf einen Begriff bringen und gleichsam auf einmal aussprechen zu können. So stellt er sich mit immer neuer Anteilnahme die Aufgabe, „von dem griechischen Charakter überhaupt“ zu handeln. Hatte er 1793 die Nationalbiographie noch im psychologisch-historischen Sinne gefaßt, so ist ihm jetzt die griechische Nation eine Wesenheit, und sie ist es um so mehr, als kein andres Volk gleiche Ursprünglichkeit und gleich unentstellte Eigentümlichkeit zeigt. Zwar stellt er jetzt gern die ägyptische Kunst der griechischen zur Seite;[5]) aber so wenig wie F. A. Wolf scheint er daran zu glauben, daß die

[1]) An Wolf, Fleckeisens Jahrbücher 1895, S. 294.
[2]) Alte W. W. I, 347. [3]) W. W. III, 183 f., 196.
[4]) III, 198 f., 164 f., 209, 356; VII, 2, S 610. Vgl. oben sub Geschichtsphilosophie S. 269 f. An Welcker 129 f.
[5]) III, 144; IV, 42.

Griechen etwas von den Orientalen oder anderwärts her übernommen hätten; ja er wehrt sich lange Zeit mit fast religiösem Eifer dagegen, daß das indische oder mittelhochdeutsche Epos auch nur neben dem griechischen genannt werde.[1]) Sollte aber auch alles Griechische aus dem Orient stammen: die menschliche Form hat es erst durch die griechische Eigentümlichkeit empfangen, jene tiefe Menschlichkeit und das Maß, wodurch das Erhabene sich vom Riesenhaften unterscheidet, jene Zartheit, Lieblichkeit, ja Göttlichkeit! Stärker als zuvor erscheint also jetzt der griechische Nationalcharakter als eine Einheit, und sein Inhalt ist nichts anderes als das höchstentfaltete Humanitätsstreben. Denn dies bedeutet es, wenn Humboldt als Hauptzug des hellenischen Wesens aufstellt, daß sie es als ihre Aufgabe betrachteten, das höchste Leben als Nation darzustellen. Ihr Ziel war gleichsam die Verwirklichung einer Nationalhumanität. Der Idealcharakter wird sich in ganzen Nationen immer leichter offenbaren als in einzelnen. Trotzdem ist es nur den Griechen gelungen, sich zu einem idealischen Nationencharakter zu erheben.[2]) In den neueren Zeiten tritt die Verselbständigung der Individualität, die durch das Christentum bewirkt ist, hindernd vor dieses Ziel: „Wonach wir individuenweise streben, dahin suchten die Alten völkerweise zu gelangen."[3])

Wie ist es nun zu erklären, daß dieser Volksgeist leichter zur Humanität gelangte als der moderne? Hier treten die metaphysischen Konzeptionen der Identitätsphilosophie ein. Die Griechen hatten ein unmittelbareres Verhältnis zum Ideal als wir, deshalb spielt ihre Individualität das Idealische leichter an als unsre. Eine glückliche Naturanlage gab ihnen, daß sie die in ihnen wogende und nach Gestalt strebende Idee mühelos in die Wirklichkeit überführen konnten. Wo die Neueren forschen, suchen, ringen und kämpfen, wo sich ihnen der tiefe Widerspruch zwischen Idee und Natur auftut, da beschert die Natur den Alten kampflos ein schönes Gleichgewicht zwischen der Idee und den Erscheinungsbedingungen.[4]) Ihre Geistesart war sinnlich-idealisch, d. h. sie vermochten dem Ideal mit glücklicher Genialität sinnliche Gestalt zu geben, weil sie der Natur selbst nahe geblieben waren. Ihre Humanität war also „Erzeugnis einer von Natur glücklichen Spannung. Stimmung und Mischung der Kräfte des

[1]) An Welcker 102, 42, 47 f., 79. [2]) III, 208 f.
[3]) III, 181. [4]) III, 193 f.

Geistes und Gemüts".[1]) Hieraus erklären sich alle Einzelzüge ihres Charakters: das Fehlen oder Überwinden aller inneren Widersprüche, die Harmonie aller ihrer Seelenkräfte, die reine Empfänglichkeit und gleich rege Gestaltungskraft, ihr hochentwickelter Sinn für die Form, das glückliche Zusammenwirken von Tiefe, Klarheit, Sinnlichkeit und Idealität.[2]) Vor allem aber ergibt sich aus jenem leichten Hervorquellen der Idee bei unentstellter Natur und lebhafter Sinnlichkeit, daß die Griechen alles symbolisch behandelten. Dieser Symbolismus wird jetzt im romantischen Geiste noch stärker betont als früher; er verbindet sich mit dem andern romantischen Grundbegriff des Organismus, von dem Humboldt behauptet, daß er in dem griechischen Geiste vorherrschend gewesen sei.[3]) So verwandelte sich denn alles unter der Hand der Griechen in symbolischen Abdruck von Ideen; so durchströmt bei ihnen alles Sinnliche ein Hauch des Göttlichen, derselbe Hauch, den wir auch in ihrer Sprache fühlen; denn sie symbolisiert ja wie kein andres Geisteserzeugnis den inneren Typus der Griechheit.[4]) Aber nicht nur sie empfing dadurch anschauliche Gestalt, sondern in dem Wirken des griechischen Geistes enstand zugleich das zarteste, reinste und vollkommenste Symbol der Menschheit, und so wurde er Schöpfer und Vorbild aller Humanität überhaupt.[5]) Der Lebenstrieb bei den Griechen ging auf nichts anderes, als gerade daraufhin, „rein und voll Menschen zu sein und des Menschendaseins in Heiterkeit und Freude zu genießen." Ihnen gab also das Geschick, indem sie ihren ursprünglichen Trieb auslebten, ihrem bloßen Naturinstinkt folgten, zugleich die Entwicklung der reinen Menschheit selbst zu befördern.[6]) Und wenn die Sehnsucht nach vollem Menschentum das Höchste im Menschen ist, wenn es seine Aufgabe ist, sich das Absolute vermittelst der Universalität der Erscheinungen anzueignen und es so schließlich in sich selbst darzustellen, so hat kein Volk diesem Ziele mit reinerer Empfänglichkeit und harmonischerer Befriedigung nachgestrebt als die Griechen, während die Sehnsucht der Modernen immer ein Faustisches Kämpfen und ein ruheloses Umtreiben in der Einseitigkeit der Extreme und in dem Gestaltlosen der inneren Problematik bleibt.[7])

[1]) III, 289, 158, 203, 196: „Ein Geschlecht, das mühelos und gleichsam in der schönsten Blüte dem Boden entwuchs."
[2]) III, 162, 150. [3]) III, 142/3
[4]) III, 166 ff. An Welcker 34: „Das Ideal aller Sprachen." 134 f.*
[5]) III, 216. [6]) III, 199 f. [7]) VII 2, S. 612.

Diese allgemeine Charakteristik wird von Humboldt schon 1806 für eine Reihe von Einzelgebieten durchgeführt. Werfen wir auf drei davon, nämlich auf Kunst, Dichtung und Religion, ebenfalls einen kurzen Blick, so finden wir auch hier überall im Zentrum den Gedanken des Ideensymbolismus, jedoch in einer stark romantischen Färbung.

1. Noch ehe Humboldt und Welcker in Rom Schellings Rede „Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur" lasen, stellte der erstere den Satz auf, daß die Alten in ihrer Kunst nicht von roher Naturnachahmung ausgingen, sondern von der Ahnung der inneren organischen Verhältnisse, deren unterste Potenz sich in den mathematischen Verhältnissen ausdrückt. Die Griechen, in denen die Einbildungskraft die vorherrschende Seelenfähigkeit war, besaßen den „Schlüssel" zur Erkenntnis dieser reinen Formen — das ist ein durchaus Schellingscher Gedanke.[1]) Da der griechische Künstler im Besitz dieser entschleiernden Intuition war, nahm er „seinen Weg von der Idee aus und nicht zur Idee hin". So behandelte er die Kunst als Kunst und nicht als Natur. So ahnte er doch zugleich jene innige Identität von Idee und Erscheinungsform, auf Grund deren das Sinnliche unendlich mehr ist als bloße „Hülle" des Geistigen. Jedes Kunstwerk wurde ihm daher zu einem Symbol des Universums, ja zum sprechendsten Symbol der Gottheit selbst.[2]) Und zwar war die Plastik diejenige Kunst, die ihrer Geistesorganisation am tiefsten entsprach. Will man den Unterschied zwischen Neueren und Griechen am schärfsten verdeutlichen, so sprechen jene sich am reinsten aus durch den Geist der Musik, diese in der schönen sinnlich-sichtlichen Welt der Plastik.[3])

2. In der Dichtung hingegen gingen auch die Griechen vom Gefühl des Rhythmus aus. Auch dieser ist ein natürliches Mittel der Weltsymbolik.[4]) Das ganze Volk war von einem von Natur auf Rhythmus und Wohlklang gerichteten Sinn belebt. Daher blieb ihnen die Trennung von Poesie und Musik

[1]) III, 143 ff. In diesen Zusammenhang wird dann die ägyptische Kunst eingeordnet als eine bei bloß mathematischen Formen stehenbleibende. Vgl. IV, 42.

[2]) Das. und S. 137.

[3]) VII, 2, S 614 f. Bekanntlich hat Nietzsche dies später umgedeutet.

[4]) Vgl. Schelling, W. W. V, 653, mit Humboldt, W. W. III, 147. wobei jedoch eine direkte Abhängigkeit ausgeschlossen ist.

fremd. Wie in der Plastik, so strebten sie auch hier nach dem Unendlichen, verschmähten alles zu Individuelle, gaben stets dem Einfachen den Vorzug und ordneten zuletzt alles einer fast plastischen Form unter. Darauf beruht die durchgängige Symbolik ihrer Poesie, in der sie, wie überall, der Trieb nach dem Typus der Schöpfung, d. h. aber nach dem Göttlichen leitet.

3. Genau so endlich in der Religion. Die Griechen suchten das Übersinnliche in den Ideen; auch diese aber stellten sie wieder sinnlich-symbolisch dar. Daher verbanden sich bei ihnen Religion und Kunst so eng; daher blieben, wie schon Herder hervorgehoben hatte, ihre Götter immer Menschen, freilich Menschen von olympischer Heiterkeit und Verklärung, in denen alles Gewaltsame, Finstre und Rohe der irdischen Menschennatur sich auflöste. Wohl ging Humboldt an der melancholischen Seite des Griechentums nicht vorbei. Aber er empfand doch auch das unvergleichlich Tröstende in dieser griechischen Wehmut, und wies gegenüber denen, die von griechischem Pessimismus sprachen, darauf hin, „wie lebendig selbst in den wehmütigsten tragischen Chören die Lust zu Licht und Luft und Leben ausgesprochen ist.“[1]) Vielleicht gehört es mit zu den Einflüssen romantischer Stimmung, daß er jetzt auch dem Gespensterhaften und Abergläubischen in der hellenischen Religiosität Aufmerksamkeit schenkt.[2]) Aber wenn er auf die Mysterien und die tiefe religiöse und philosophische Bedeutung der Mythologie hinweist, so geschieht dies alles doch nicht mit der Lust an dem Wunderbaren und Phantastischen als solchem. Denn bei den Griechen fand er dies alles geläutert durch den reinen Sinn für die Formen und die Kunst, die alles von den Schlacken des Irdischen befreite und alles in sinnenfrohe Harmonie mit dem Universum verwandelte, wo der moderne Mensch sich mit schmerzlichem Zwiespalt in sich selbst zurückzieht. — —

Es bedarf kaum der Erwähnung, daß auch in dieser romantischen Griechenauffassung noch jenes normative Moment enthalten ist, das sie über eine bloß historische Auffassung hinaushebt und zur Geschichtsphilosophie stempelt. Zwar gibt Humboldt seinem ersten Entwurf aus dieser Zeit den Titel: „Über den Charakter der Griechen, die idealische und historische Ansicht desselben.“ Aber worauf es ihm eigentlich ankommt,

[1]) III, 153 f. [2]) III, 156. An Welcker 67.

zeigt gleich der erste Satz: „Die Griechen sind uns nicht bloß ein nützlich historisch zu kennendes Volk, sondern ein Ideal.“[1]) Noch immer fragt er nach dem höheren, subjektiven Bildungsnutzen des Griechenstudiums, noch immer ist ihm „antik“ gleichbedeutend mit „idealisch“, noch immer findet er hier ein Vorbild der Idee letzter Vollkommenheit. Die Griechen berühren in der Tat den Punkt in uns, „welcher das letzte Ziel aller unsrer Bestrebungen ist.“[2]) Ja er spricht es geradezu aus, daß er nicht eigentlich eine Schilderung des griechischen Charakters überhaupt beabsichtigt, sondern nur eine Beleuchtung seiner Idealität und eine Beantwortung der Frage, wie sie von uns zu unserem Frommen behandelt werden muß.[3]) In der Tat, das ist weniger reine Geschichte, als Räsonnement über dieselbe! An dieser Stelle aber biegt er plötzlich in die strengsten historischen Absichten um und will sich einreden, daß diese Betrachtungen nur zur Rechtfertigung der Wahl des Gegenstandes dienten.[4]) Umsonst! auch die Behandlung des Objekts selbst wird durch diese Begeisterung beeinflußt, und die Geschichte tritt unter einen um so subjektiveren Gesichtswinkel, als diese Absichten nicht ein dunkles Gefühl bleiben, sondern bewußte Theorie sind. Mit größerer Offenheit hat sich Humboldt später über die neuhumanistische Griechenfärbung geäußert, wenn er bekennt: „Wir sehen offenbar das Altertum idealischer an, als es war, und wir sollen es, da wir ja durch seine Form und Stellung zu uns getrieben werden, darin Ideen und eine Wirkung zu suchen, die über das, auch uns umgebende Leben hinausgeht.“[5])

Unzweifelhaft war die Beschränkung des Gesichtskreises auf das als „idealisch“ Geltende doch gefahrvoller, als er meinte. Das ganze Bild der griechischen Geschichte und Literatur wurde dadurch beeinflußt. Nur ihr Gipfelpunkt, oder vielmehr was dafür gilt, wird beachtet; noch immer sind, wenn von den Griechen die Rede ist, die Athener gemeint, und die übrigen Stämme dienen gleichsam nur zur farbigen Belebung des Bildes.[6]) Ganz besonders interessant aber ist Humboldts Griechenauffassung deshalb, weil er sich als einer der ersten dem Problem des Hellenismus zuwandte, das nachher durch Droysen in eine volle, scharfe Beleuchtung gerückt wurde.

[1]) VII, 2, S. 609. [2]) III, 190 f., 196 f. [3]) III, 214.
[4]) III, 185, 196.
[5]) VI, 2, S. 548 (1830). Ebenso an eine Freundin 445 (1831).
[6]) III, 181, 183.

Eine Demostheneslektüre, verbunden mit den Schicksalen Preußens von 1806/7, weckten in ihm den Gedanken, den Untergang und Verfall der griechischen Freistaaten darzustellen. Diese Periode beginnt für ihn schon mit Philipp und Alexander: was auf die hochklassische Zeit folgt, vermag er nur als Entartung und Niedergang zu bewerten. Für die neuen und schöpferischen Motive hat er kein Auge; vielleicht hätte er sie, wenn er dergleichen gefunden hätte, doch als „ungriechisch" bezeichnet. Diese Schätzung entspringt nicht aus mangelnder Kenntnis oder fehlendem Interesse; denn wir wissen, welche umfassenden Vorstudien und Notizensammlungen er für diese Zeit angelegt hatte.[1]) Sie entspringt aus der idealistischen Charakteristik und der Lehre vom Volksgeist, die als metaphysische Intuition vorwegnehmen möchten, was doch erst der Gewinn langer historischer Forschung sein kann. Ganz besonders charakteristisch aber sind die Gründe, die ihm diese ganze Ausbreitungszeit hellenischer Kultur als Verfall erscheinen lassen. Wir sehen hier, daß der Politiker von 1792 in Humboldt nie erstorben ist; denn er argumentiert: jene Zeit erforderte hohe politische Leistungen; bisher war bei den Griechen keine Trennung zwischen Mensch und Bürger, zwischen Freiheitssinn und heiterem Lebensgenuß bekannt gewesen. Jetzt treten an dieses in zarter Isolierung lebende Volk politische Anforderungen heran. Die politische Verfassung aber erstickt die Individualität. So wird die schöne Blüte reiner Menschheit vernichtet. Fortan war ihre keine freie Entfaltung mehr beschieden. — So dachte der Mann, der zwei Jahre darauf an der Wiedererweckung des preußischen Nationalgeistes mitwirken sollte! Fast möchte man hier dem absurden Gedanken Hegels glauben, daß zur Verwirklichung des Weltplanes die heterogensten Mittel dienen müssen. Denn Humboldt schuf in einer Zeit, die ihm als Vernichtung aller höheren Kultur hätte erscheinen müssen, die schönsten Keime neuer geistiger Lebenskraft.

Noch immer aber war es sein leitender Gedanke, daß der deutsche Nationalgeist nur aus dem griechischen geboren werden könne; er blieb seine innigste Überzeugung: „L'esprit grec greffé sur l'esprit allemand produira quelque chose, lorsque l'humanité reprendra sans obstacle sa marche progressive."[2]) Die zersplitterte Lage der Neueren, die Disproportion ihrer Kräfte, ihr Mangel an Objektivität sollten durch das Bad der Wieder-

[1]) Über sie berichtet Leitzmann, W. W. VII, 2, S. 616 ff.
[2]) An Schweighäuser 147.

geburt im Griechentum geheilt werden. Bei dieser Geschichtsphilosophie ist er stehen geblieben: sie drückte ihm den großen Gegensatz aus, „der, innerlich aus der menschlichen Brust entquollen, die Weltgeschichte sichtbar in zwei Hälften spaltet." Auch jetzt noch konnte diese Konzeption ihren Ursprung aus dem Geiste der Kunst nicht verleugnen. War doch das Prinzip, auf dem sie ruhte, das unablässige Suchen nach F o r m. Und so formulierte er denn von hier aus spät noch einmal den Gegensatz der Antiken und Modernen: „Der Zuwachs, welchen die Kunst, als solche, gegen das griechische und römische Altertum gehalten, der neueren Zeit schuldig ist, liegt .... in der vorzüglicheren und ausschließlicheren Entwicklung dessen, was gestaltlos durch bloße Nüanzierung und Gradation, gehalten von den Gesetzen des Rhythmus und der Harmonie, auf die Einbildungskraft zu wirken vermag, und also in letzter Beziehung unmittelbarer die Empfindung berührt."[1])

Unsre ganze Darstellung der Griechenauffassungen Humboldts ruht auf Dokumenten, die Manuskript und z. T. Fragment geblieben sind. Von einer literarischen Wirkung kann also nicht die Rede sein. Immerhin kommt ihnen mehr als bloß symptomatische Bedeutung zu; denn von dem Geiste, den diese Anschauungen erfüllten, mußte im Amt wie im Leben eine um so stärker befruchtende Wirkung ausgehen, als niemals die Einzelheiten, sondern immer nur das philosophisch Komprimierte zündet und zur Entladung von Energien führt. Nach dem heutigen Stande des Materials wäre z. B. die Untersuchung der Mühe wert, wie weit der romantische Charakter der Griechenauffassung Welckers durch Humboldt mitbeeinflußt ist.

Aber an e i n e m Punkte, und zwar an einem entscheidenden, ist doch auch Humboldts Überzeugung vom Wert des Griechenstudiums zu literarischer Wirksamkeit durchgedrungen, nämlich durch die berühmten Zitate aus der „Skizze über die Griechen", die F. A. Wolf 1807 in seine „Darstellung der Altertumswissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Wert" (mit der Jahreszahl 1788 statt 1793) einfügte.[2]) Es fehlt mir an Raum, um auf Bedeutung und Tendenz dieses Aufsatzes, der den Kern von Wolfs Vorlesungen über „Ency-

[1]) W. W. VI, S. 92 f. (1828).
[2]) Wolf und Buttmann, Museum der Altertumswissenschaft, Berlin, 1807, S. 126 ff., 133 ff.

klopädie und Methodologie der Studien des Altertums" wiedergibt, ausführlicher einzugehen.[1]) Nur so viel sei abschließend bemerkt: Wir müssen auch hier den philosophischen Teil von dem positiven sondern. Was den ersten betrifft, so kann natürlich eher von einem Einfluß Humboldts auf Wolf die Rede sein, als umgekehrt. Dies beweisen ja schon die übernommenen Zitate. Obwohl sie die Griechenphilosophie der ersten Periode wiedergeben, zeigen sich doch auch bei Wolf schon leichte Andeutungen romantischer Philosophie: er findet in Schelling Formeln, die seiner eignen Ideenrichtung angemessen sind. Insofern also liegt auch bei dem Meister der Philologie die Grundanschauung der neuhumanistischen Geschichtsphilosophie vor.[2])

Andrerseits aber wird man sagen müssen, daß Wolfs Tendenzen so streng h i s t o r i s c h sind, wie sie zu seiner Zeit überhaupt sein konnten. Dieser kritisch veranlagte Geist, der sich nicht scheute, die ehrwürdige Gestalt eines Homer in namenlose Rhapsoden aufzulösen, dem selbst das einheitliche Kunstwerk der Ilias nicht die Ergebnisse seiner Textkritik verdächtig machte, dieser Geist bindet sich nicht an konventionelle Anschauungen und Wertungen. Jede Seite seiner Ausführungen würde uns dies beweisen, auch wenn er sich nicht so entschieden über das Ziel der Altertumsstudien geäußert hätte, wie in dem Leitsatze: „Es ist aber dieses Ziel kein anderes als *die Kenntnis der altertümlichen Menschheit selbst, welche Kenntnis aus der durch das Studium der alten Überreste bedingten Beobachtung einer organisch entwickelten bedeutungsvollen Nationalbildung hervorgeht.* Kein niedrigerer Standpunkt als dieser kann allgemeine und wissenschaftliche Forschungen über das Altertum begründen; und ihm sind teils andere untergeordnet, teils der gewöhnliche, der sich auf die *Kenntnis der schönen und klassischen Werke der von den Alten bearbeiteten Gattungen* bezieht, als welcher bei den sogenannten H u m a n i o r a zum Grunde liegt."[3])

Wie verbindet sich nun beides miteinander — der neuhumanistische Versuch, das Wesen des Griechentums in wenigen Sätzen definitorisch a u f e i n m a l auszusprechen,[4]) und das

[1]) Vgl. Paulsen, a. a. O. S. 208 ff. und besonders die Darstellung, wie diese Ideen in praktische Organisationen umgesetzt wurden: S. 276 ff. Es ist tief zu beklagen, daß der Verewigte die geplante Monographie über Humboldt in den „Großen Erziehern" dieses Verlages nicht mehr durchführen konnte.

[2]) Vgl. hier S. 479. [3]) S. 124 f. [4]) Vgl. z. B. S. 132.

positive Streben nach treuer Erfassung eines geschichtlichen Volkes in allen seinen Einzelheiten? Ich glaube, man kann die Grenzen jener älteren historischen Richtung abstrakt so formulieren: Die Philologie der klassischen Zeit geht aus von den Meisterwerken der Griechen und treibt Geschichte bis in die letzten Einzelheiten, um diese Meisterwerke zu verstehen und zu durchleuchten. Sie baut von oben nach unten. Das ist ihr „Konstruktions"fehler. Die Altertumswissenschaft der Gegenwart beginnt illusionslos von unten und findet als aufwallende Wellengipfel des Lebens, das sie studiert, u. a. auch höchste Kulturleistungen. Diese Höhepunkte bleiben objektiv für beide Standpunkte v i e l l e i c h t dieselben. Aber ihre Auffassung, ihr Verständnis und ihre Bewertung muß sich natürlich ändern, da sie jetzt in eine konkretere Umgebung gesetzt werden, wäre es auch nur in dem Sinne, daß sie nicht mehr als das Werk glücklicher Naturanlage und als Ausgeburten einer „einfachen", unverwickelten Kultur erscheinen, sondern als erkämpfte Leistungen, die zur Stunde des Sieges als Visionen der Begeisterung auftauchen, um dann für immer zu entschwinden. Verwandelt man diese Auffassung in eine Geschichtsphilosophie von normativer Anwendung auf unsre Bildungsinteressen, so entsteht natürlich ein völlig andres Bild. Und hätte die Gottheit in der einen Hand die Wahrheit, in der andern die Schönheit, — es hülfe uns nichts, wir müßten die Wahrheit wählen, weil wir leben wollen!

Schluß.

Die Humanitätsidee und die Gegenwart.

Wir finden, scheint mir, in Humboldts Problemen unsre eignen, ja allgemeine Kulturprobleme überhaupt wieder. Wer ein Bildungsideal sucht, sei es ein individuelles oder ein nationales, findet sich in die Richtung der Humanitätsidee gewiesen. Niemals wird eine Metaphysik als solche den Abschluß einer Bildung geben können; denn es fehlt ihr die Individualisierbarkeit; sie ist ihrer Idee nach zu sehr auf dem Boden rein intellektueller Interessen gewachsen, als daß sie Ausdruck und Daseinsform des ganzen Menschen in seiner Eigentümlichkeit und Einzigkeit sein könnte. Niemals aber wird auch die bloße Individualität eine lebensfähige Bildung sein; denn es fehlt ihr die Allgemeingiltigkeit; sie hat sich noch nicht durch Erfahrung und Aktivität zu jener objektiven Verfassung erhoben, die sich allein einem Ganzen einzugliedern vermag. Die Idee der Humanität verbindet beide Tendenzen, die Individualität und die Allgemeingiltigkeit in sich, und dies macht sie zur eigentlichen Kunstform der Persönlichkeit.

Was an Humboldts Gedanken unverlierbar ist, wird durch sein eignes Leben sich sein Recht erkämpfen. Wir brauchen keinen konstruktiven Beweis dafür anzutreten, daß Bildung in der Tat nur die innere Formung des Menschen bedeuten kann. Weder bloße Kenntnisse (am wenigsten die heute so hoch im Kurse stehende positive Gelehrsamkeit), noch bloße Tüchtigkeit zu gewissen Arbeiten, noch bloße Wärme des Gefühls dürfen Anspruch erheben, den Inhalt eines Bildungsideals zu erschöpfen. Und auch die apriorische Deduktion, daß jeder Mensch Individualität hat, wird uns heute wohl erlassen. Wir zweifeln endlich nicht, daß der Weg der Bildung gleichbedeutend ist mit dem Wege, auf dem die Individualität

emporgeläutert wird von einer naturgeborenen Anlage zu einer kunstvollen geistigen Konstitution. Man mag diese ideale Verfassung als durchgängige Übereinstimmung mit sich selbst definieren, oder als Vielseitigkeit des Interesses und Charakterstärke der Sittlichkeit, oder als Universalität und Totalität, oder mit dem letzten der universalen Genies, mit Wilhelm Wundt, geradezu als Humanität — immer liegt hinter der Vielfaltigkeit der Formeln das gleiche Problem: die Gegensätze der Subjektivität und der Objektivität in einer höheren, ästhetisch-ethischen Einheit zu verschmelzen.

Bleiben wir bei dem dreigliedrigen Schema Humboldts: Individualität, Universalität, Totalität, und werfen wir einen kurzen Blick auf die Frage, ob alle diese Momente für uns noch dieselbe Bedeutung haben, oder was sich daran verändert hat, was nicht? Das erste, was wir preisgeben oder mindestens erneuter Prüfung aussetzen, wird Humboldts Metaphysik sein. Aber wir treffen damit nur ein Außenwerk. Denn wir hatten gezeigt, daß diese Metaphysik selbst nichts ist als die objektive Spiegelung seines Humanitätsideals, und daß in ihr nur das Wissen gerade jener Zeit zur Totalität einer Weltanschauung gebunden ist. Wir gehen also mindestens hiervon nicht aus, sondern beginnen mit der psychologischen Bedeutung jener drei Termini.

An der Tatsache der Individualität und der Totalität, d. h. an der unvernichtbaren Eigentümlichkeit jedes geistigen Wesens und der Notwendigkeit seines Strebens zur inneren Einheit und Form kann sich prinzipiell nichts geändert haben. Was sich hieran gewandelt hat, beruht auf den tiefgreifenden Umänderungen auf der Seite der Universalität: die Welt, die wir uns aneignen müssen, und die Art, wie wir sie uns aneignen, ist nicht mehr dieselbe. Schon die klassische Zeit empfand, wenn sie sich mit dem Griechentum verglich, wie unendlich ihr ganzes Leben sich differenziert hatte.[1]) Dieser Prozeß ist seitdem unaufhaltsam fortgeschritten. Eine unendliche, fast hoffnungslose Erschwerung des Bestrebens, die neue Welt je auf eine Einheit zu bringen, ist die Folge. Aber das Streben selbst wird so lange bestehen, als das Wesen des Geistes eine Funktion der Synthese und Formung bleibt.

[1]) Man vermute hinter dem Worte „Differenzieren" keine dogmatische Übertragung naturwissenschaftlicher Analogien. Der Begriff wurzelt vielmehr durchaus in einer ursprünglichen Innenerfahrung, deren Komplement das Streben nach Synthese und Einheit der Funktionen ist.

Rousseau begann seine Kulturkritik bei der Wissenschaft, obwohl sie nichts anderes ist als Spiegelung der Lebenssubstanz. Gehen wir von dieser aus, so stoßen wir rings um uns auf Realitäten, die Humboldt nur aus der Ferne sah. Die unendliche Komplizierung der Wirtschaft, dies labile, explosive System der freien Konkurrenz, in dem die äußerste Arbeitsteilung in der Produktion, die Schwankungen in der Konsumtion ein immer verwickelteres Gebilde erzeugt haben, meist mit nur unsicher funktionierenden Vorrichtungen zur Selbstregulierung, dies System zerreißt den Menschen noch mehr als die ständisch gegliederte und z. T. noch national abgeschlossene alte Wirtschaftsform. Schon geographisch hat sich die politische und wirtschaftliche Welt ins Unendliche erweitert. Die Intensität der Forderungen und der Leistungen steigert sich entsprechend. An Stelle des optimistischen Glaubens an die Harmonie der Kräfte, der doch auch die klassische Nationalökonomie des Adam Smith usw. beseelte, beherrscht uns der Druck unablässiger Krisen und Gleichgewichtserschütterungen. Der Mensch, der sich in diese Welt begibt, fährt auf schwankem Kahn. Tief wirken die Erfahrungen dieser Lebensrealität auf die Gestaltung seines Inneren zurück. Nichts ist dafür bezeichnender, als daß die uralte Glücksfrage jetzt mehr als je zur „sozialen" Frage geworden ist. Kaum je ist das soziale Problem im aristokratischen Geiste Humboldts aufgetaucht. Welche Wirkung aber hat die Entdeckung dieser Gegensätze zur Folge! Die tiefen Nachtseiten des Lebens haben sich aufgetan. Der Mut zum Dasein ist gesunken; ein tiefer Pessimismus ist die Stimmung der vergeblich ringenden Kämpfer. Die Aussichtslosigkeit des Sieges lähmt die Kräfte, ehe man sie erprobt hat. Die Reizbarkeit geschwächter Nerven ist nur noch für das Hyperästhetische, Perverse und Geheimnisvolle empfänglich. — Aber wer wollte dieses Bild einer zerklüfteten Welt zu Ende führen!

Gleiche Vermehrung der Schwierigkeiten zeigt das Gebiet des Wissens, dessen doppelte Funktion es ja bleibt, das Leben zugleich zu antizipieren und zu lenken. Wenn wir Humboldts geistige Konstitution mit der Gegenwart vergleichen, so finden wir heute vor allen Dingen eine schärfere Sonderung der poetischen Intuition von der strengen Wissenschaftlichkeit. Unser Realitätsbegriff hat sich tiefgreifend gewandelt. Dies tritt vor allem in der Naturerkenntnis zutage: wir entwinden der Natur ihr Geheimnis nicht mehr durch psychologische Einfühlung und eine ästhetische Inter-

pretation, sondern durch streng logisch fundierte Methoden, die so gut wie ganz vom Geiste der Poesie und des Anthropomorphismus gereinigt sind. Aber auch auf dem Gebiet der Geschichte hat sich die Bedeutung der Realität verschoben. Weil unser äußeres und inneres Leben sich so unendlich kompliziert hat, so dringt auch unsere psychologische Analyse viel mehr in die Tiefe. Statt komplexe Gebilde anzunehmen, die als Lebensformen des Geistes selbst gelten, zerlegen wir jetzt das vielverschlungene Gewebe in wirtschaftliche, soziale, ethische, religiöse Faktoren. Auch hier also zeigt sich uns eine andre, verwickeltere Welt. Selbst das Griechentum ist davon nicht verschont. Wenn man an der Antike noch immer die einfachen, schönen, durchsichtigen und großen Verhältnisse, die geniale Naivität rühmt, wenn z. B. Roethe in ihr eine stille Stätte der Zuflucht nach innen findet, wenn er sie in der idealen Ferne sieht, die keine jähe Leidenschaft und Einseitigkeit herausfordert, so widerspricht dies dem realistischen Geiste, der allein der Geist der Wissenschaft ist. In solchen Wendungen lebt der alte neuhumanistische Traum fort, der uns ein unechtes Altertum statt des echten gibt. Gerade aber weil wir uns am Altertum bilden und zwar historisch bilden wollen, verlangen wir es in seiner wahren, unverklärten Gestalt.

Fassen wir zusammen, statt uns in Einzelheiten zu verlieren: der Geist der Gegenwart ist **realistischer** geworden. Auch der Neuhumanismus wollte realistisch sein; aber wenn wir nicht einen Irrweg der ganzen Forschung zugeben wollen — und das können wir nicht — müssen wir eisern daran glauben, daß wir die Dinge richtiger, objektiver sehen, als unsre Vorfahren.

Von hier geht ein Einfluß aus auf die Tendenz des heutigen Menschen zur Universalität: er muß sich mit diesem realistischen Geiste durchtränken, wenn er in der Welt leben will. Er muß den Menschen sehen, wie er wirklich ist, nicht „so idealisch, wie er sein kann“: das wäre subjektive Schönfärberei. Dies schließt nicht aus, daß er ihn an bestimmten Stellen, z. B. im griechischen Altertum, so idealisch sieht, wie er ist. Dasselbe gilt von der Natur. Nicht ihr ganzes Geheimnis wird der moderne Mensch ergründen; aber was er von ihr weiß, wird auf um so sichrerem Grunde ruhen.

Nur ein Irrtum wird auf beiden Gebieten zu vermeiden sein: Kenntnisse, bloßes nacktes Wissen macht keine Bildung.

Der Gelehrte ist nicht immer der Gebildete. Zum Kennzeichen der Bildung gehört die innere Aneignung: d. h. für die Geschichte: das Bild des Menschen in seiner Gesetzmäßigkeit muß mir an ihr lebendig werden: Einen Punkt der Geschichte in dieser Weise tief zu verstehen, ist mehr wert, als ihren ganzen Verlauf auswendig zu wissen. Und so hat auch die vereinzelte Kenntnis von Naturtatsachen keinen Bildungswert. Hier wie dort bleibt doch der alte Schellingsche Gedanke in halbem Recht: man muß den Typus in der Struktur des Universums aufspüren, und dieser bleibt schließlich überall derselbe.

Aber dieser Gedanke ist für beide Gebiete jetzt völlig subjektiviert: das Problem der Geschichte ist nur zu begreifen als ein Problem der Interpretation: es ist also an die Gesetzmäßigkeit und die Kategorien meines eignen Geistes gebunden. Dadurch potenziert sich ihr Bildungswert.[1]) Analog bei der Natur: wir lassen den metaphysischen Satz unausgesprochen, ob die Natur ein Produkt des Geistes ist. Aber die Naturwissenschaft — und nur in ihr besitzen wir die Natur — ist ein Erzeugnis bestimmter geistiger Funktionen. Nur wer sie von hier aus zeigt, wird sie an ihrem prinzipiellen Punkte fassen und ihre ganze bildende Kraft entfalten, die sonst in Einzelheiten verpufft. Das völlige Auseinanderstreben der Lebensgebiete wird also dadurch undenkbar, daß sie alle zuletzt in der Einheit des Geistes wurzeln.

Das alles aber weist uns doch schon über die bloß realistische Aneignung hinaus: es gibt keine Aufnahme durch den Geist, die nicht Formung wäre. Schon die scheinbar rohe empirische Tatsache ist geformt. Diese Formung muß fortgesetzt werden, bis wir wieder zu einer höchsten Lebenseinheit gelangen. Wir dürfen trotz jener unendlichen Schwierigkeiten uns die siegesgewisse Zuversicht nicht nehmen lassen, daß auch wir noch einmal als Herrscher auf den Höhen des Lebens stehen werden.

Die klassische Zeit glaubte dies durch das Mittel der ästhetischen Erziehung zu erreichen. Es ist kein Zweifel, daß sie das ästhetische Moment zu sehr in den Vordergrund stellte, wenn sie, wie gezeigt, sogar die realistische Kenntnis von Natur und Geschichte ihm unterordnete. Aber ebenso sicher ist doch auch, daß allein in großen Kunstwerken die

[1]) Vgl. meine Grundlagen der Geschichtswissenschaft. Schluß.

tiefen Widersprüche des Lebens sich überbrücken, und daß daher unsre Bildung nur an der Kunst vollendet werden kann.

In diesem Sinne werden wir stets zu den Meisterwerken der Griechen zurückkehren. Aber zur Lebensdeuterin kann uns diese Kunst allein nicht werden. Wenn es wahr ist, was der Dichter sagt:

„Ewig ist die arme Kunst gezwungen
Zu betteln von des Lebens Überfluß,"

so kann uns nur eine solche Kunst wahrhaft befreien, erlösen und über uns selbst hinausführen, die von den Problemen unsres eignen Lebens genährt ist und diese in die Höhe der Form und der Idealität emporgehoben hat. Daraus aber folgt für die Humanitätsidee der Gegenwart ein dreifaches:

1. Als erste Quelle unsrer letzten Bildung kann nie und nimmer das Altertum angesehen werden, sondern allein die deutsche klassische Literatur und der deutsche Idealismus. Hier liegt die Form, die der deutsche Geist annehmen kann, vorgebildet; hier haben wir die Kämpfe und z. T. die Realitäten, die unsre eignen sind. Hier also liegt die Wurzel unsrer Humanität, und die griechisch-römische Welt kann gleichsam nur als ein Anhängsel dieser Zeit angesehen werden, falls wir nämlich ihre neuhumanistische Deutung der Antike beibehalten wollen. Mir aber scheint, daß das Altertum für uns Heutige nicht mehr ein Stück Kunst, sondern ein Stück Wirklichkeit ist und deshalb mehr unter dem Gesichtspunkt der Bildung an der historischen Wirklichkeit statt unter dem der ästhetischen Erziehung betrachtet werden muß. Ich wiederhole: die griechische Kunst ist das Produkt der griechischen Geschichte; der Neuhumanismus aber betrachtet die Geschichte als eine Art fortlaufender Erläuterung unter dem Texte der Kunstwerke. Wer will die Verantwortung tragen, uns ein kostümiertes Altertum statt desjenigen zu bieten, das die objektive Forschung bis jetzt herausgestellt hat? Diese Vermischung des Historischen und Ästhetischen muß aufhören: die Wirklichkeit muß als Wirklichkeit, die Kunst als in der Wirklichkeit erwachsene Schöpfung gewertet werden. — Nehmen wir aber die Kunst in diesem Sinne, so wendet sich von der deutschen klassischen Literatur der Blick rückwärts und vorwärts.

2. Auch die frühere Kunst kann unser Humanitätsstreben unterstützen, entweder insofern sie allgemein-menschlich ist,

d. h. nur die einfachsten, immer wiederkehrenden Züge der Menschennatur zum Bilde gestaltet: das ist u. a. das Hauptmerkmal aller naiven Poesie. Aus solchen Motiven hat noch Richard Wagner die auf dem Mythus beruhende Kunst neu zu beleben gesucht. Oder diese ästhetische Bildung erfolgt, insofern wir uns mit historischem Sinn in die vergangene Kunst hineinleben, so daß wir sie nachfühlend voll verstehen und sie in diesem Prozeß gleichsam allgemein-menschlich w i r d. Da aber auch hier das lebende Subjekt das eigentliche Zentrum des inneren Schaffens und Lebens bedeutet, so bleibt der Blick vorwärts der wichtigste:

3. Wir müssen den Glauben bewahren, daß auch heute noch eine große Kunst möglich ist, die die Totalität unsres Daseins ausdrückt: eine Kunst des Lebens und eine Kunst des idealen Scheins, die beide aus derselben schöpferischen Wurzel hervorgehen. Darunter verstehe ich: wir brauchen Männer, die im Handeln und Denken eine Synthese zwischen all den auseinanderstrebenden und widersprechenden Realitäten zu vollziehen wissen, die unser Geist in sich vereinen soll. Bloße Denkkraft als logische Schärfe nützt hier nichts: es handelt sich um die Entstehung einer neuen L e b e n s f o r m; es handelt sich z. B. um die Auseinandersetzung einer weltbejahenden Diesseitigkeit mit dem Glauben an weltüberlegene Werte. Das ist kein Rechenexempel reiner Logik, sondern eine Aufgabe praktischer Lebensgestaltung, die natürlich zugleich ihre theoretische Möglichkeit und Ausprägung erhalten muß.[1]) Vielleicht wird deutlicher, was ich meine, wenn ich an das Lebenswerk Friedrich Naumanns als eines echt modernen Kämpfers um dieses Ziel erinnere. — Aber vielleicht wird uns das andere noch früher zuteil: wir brauchen Künstler, die im inneren Ringen der Phantasie und im freien Reich ihrer Möglichkeiten das Bild des künftigen einheitlichen Lebens auszugestalten wissen. Die jetzige Kunst wirft Streiflichter auf die problematischen Stellen des Lebens; sie sucht und empfindet die Wunden, aber sie hat keine Heilkraft. Nicht in der Unzulänglichkeit der künstlerischen Produktivität liegt dieser Mangel, sondern er hat ethische Motive: es fehlt uns an Künstlern, die an ihrer Bildung a r b e i t e n und a r b e i t e n;

[1]) Über diese Funktion der Philosophie handelt ausgezeichnet E. T r o e l t s c h, Preußische Jahrbücher 1907: „Das Wesen des modernen Geistes." — Auch Rudolf E u c k e n s Lebenswerk ist ein solcher Kampf um die Einheit des Geisteslebens.

es fehlt der sittlich mächtige Genius, aus dem allein eine Lösung des Problematischen hervorgehen kann. Darum mangelt der Kunst der eigentliche Lebensglaube, und Schopenhauer ist ihr Prophet. Darum bleiben der „Faust" und „Wilhelm Meister" die unerreichten Leitsterne auch für die Zukunft. Wir aber wollen den Glauben nicht verlieren, daß die Stunde dieser großen, allseitigen und objektiven Kunst noch einmal kommt, daß noch einmal die Dissonanzen der Wirklichkeit in einer Eroica, einer Neunten der Zukunft verklingen.

Solange aber dies nicht ist, bleiben wir rückwärts gewandt. Unsre Geschichtsphilosophie verlegt den Gipfel des deutschen Geistes in den klassischen Idealismus: Wo es sich um die Frage der Form handelt, bleibt er der Führer, wenn auch das Universum der Realitäten, die wir anzuerkennen und uns zu assimilieren haben, sich gewandelt hat. —

Vielleicht hätte ich dies Schlußwort ganz dem Problem des humanistischen Gymnasiums, das aus dem Geiste jener Zeit hervorging, widmen sollen. Wenn ich es nicht getan habe und des Raumes wegen auch nicht mehr tun kann, so hat dies zugleich einen tieferen Grund darin, daß das nationale Bildungsideal in der Schule doch nur einen teilweisen Ausdruck finden kann. Fragen der Jugendpsychologie, der politischen Organisation und andere fremde Gesichtspunkte mischen sich hinein und entstellen die rein philosophische Erwägung. So viel aber ist gewiß: das klassische Altertum bleibt ein unversieglicher Quell humanistischer Bildung.[1]) Eine Schulform, die das Schwergewicht auf die historische Seite legt, wird in die alte Welt hineinführen müssen. Aber sie wird dies im Sinne moderner Forschung tun: sie wird nicht ästhetisch verklären und ein altes Traumbild fortspinnen, sondern sie wird im echten historischen Geiste verfahren müssen. Ob eine Schule, die mit Kindern und Jünglingen

[1]) Vgl. Ad. Harnack, Die Notwendigkeit der Erhaltung des alten Gymnasiums in der modernen Zeit. 1905. G. Roethe, Humanistische und nationale Bildung. 1906. Ed. Meyer, Humanistische und geschichtliche Bildung. 1907. — Dazu mein Aufsatz in der Nationalzeitung vom 15. März 1907: „Harnack, Roethe und Ed. Meyer über humanistische Bildung." Ed. Meyer verteidigt in Wahrheit, ohne es auszusprechen, das humanistische Gymnasium in einem ganz anderen Sinne als Harnack und Roethe, nämlich als geschichtliche Bildungsanstalt statt als ästhetische. — Das Problem der formalen Bildung lasse ich hier außer Betracht, da ich Humboldts Sprachphilosophie ebenfalls aus meinem Thema ausgeschlossen habe. Was ich hier nur kurz andeute, hoffe ich im „Pädagogischen Archiv" meines verehrten Mitstreiters J. Ruska näher ausführen zu können.

rechnet, dies bereits kann, ist die eigentliche crux des Gymnasiums, und es ist bezeichnend, daß Männer wie Wilamowitz nicht daran zu glauben scheinen.

Andrerseits ist es gewiß, daß die sogenannten realistischen Anstalten nur a potiori so heißen können. Auch sie müssen — wenn sie Bildungsanstalten sein wollen — eine humanistische Geistesverfassung als Ideal aufstellen. Es wäre eine beschämende Tatsache, wenn der deutsche Geist dies heute noch nicht aus eignen Mitteln bestreiten könnte. Zu diesem Zweck aber darf der Lehrplan nicht aus lauter einzelnen „wissenswerten" Realien zusammengesetzt sein, sondern er muß sein Zentrum in der deutschen Humanitätsidee haben, wie unsre Klassiker sie bieten. Möge Adolf Matthias nicht umsonst an Herders universalen und doch zugleich realistischen Geist erinnert haben! Der alte Wahn, daß die Griechen den Vorzug größerer Einfachheit hätten, ist zerstört. Und wo sie kein Leben mehr wecken, da gehören sie zu den Toten, nicht zu der Jugend!

Über diesen Fragen aber steht eine andere und eine frühere: Lehrer, die rein philologisch oder rein naturwissenschaftlich-positivistisch ausgebildet sind, können nicht humanistisch unterrichten. Nur wenn auch sie auf der Universität von dem Geiste einer universalen Auffassung der Welt und des Menschlichen tief durchdrungen worden sind, kann dieser Geist lebendig fortwirken. Surrogate, wie philosophische Propädeutik oder gar einStückchen Metaphysik als Unterrichtsfach in der Schule, beweisen nur, daß man den Weg zum humanistischen Ideal noch nicht sieht.

Das ganze Problem also richtet sich zuletzt an uns selbst: Erheben wir uns zum Gipfel einer modernen deutschen Humanität, so wird sie auch der Schule nicht fehlen: denn fortzeugende Kraft ist ihr unterscheidendes Merkmal. Individualität und Formensinn (Totalität) freilich kann kein Unterricht schaffen. Wohl aber kann er sie ersticken, wenn er ihnen entgegenwirkt. Deshalb lauten die Forderungen an jede Schulform der Gegenwart:

Stärkung und Schonung der Individualität.[1])
Berührung mit und Schulung an der Realität.

Innere Form und Einheit des Bildungsideals: Humanität!

[1]) Vgl. Paulsen, Richtlinien der jüngsten Bewegung im höheren Schulwesen. Berlin, 1909: „Was kann geschehen, um den Gymnasialstudien auf der oberen Stufe eine freiere Gestalt zu geben?"

Personenregister.

Abel, J. F. v. 45. 221.
Aeschylus 49. 94. 473.
Alfieri, V. 74.
Altenstein, K. Frhr. v. 135. 256. 403.
Archenholz, J. D. 49.
Ariost, L. 74. 368. 369.
Aristophanes 466 f.
Aristoteles 160. 164 f. 234. 328. 400. 404. 407. 467.
Augustin 100.

Baader, Franz v. 143.
Bacon, F. 107. 355. 459.
Baggesen, J. 60 f.
Barthélemy, J. J. 463.
Batteux, Ch. 160. 165. 353.
Baumgarten, A. G. 130. 211. 314. 325. 328.
Becker, Z. 286.
Beer 44. 117. 122. 125 f.
Bernays, M. 468.
Bernhardi, A. F. 73. 202. 445.
Beulwitz, Caroline von, siehe Wolzogen.
Bismarck, O. v. 91.
Blumenbach, J. F. 23. 148.
Böhme, J. 61.
Bonnet, Ch. 166.
Braun, O. 74. 479. 481.
Brinckmann, K. G. v. 42. 45 f. 51 ff. 55 f. 59. 62 f. 65. 67. 70 ff. 78. 81 f. 84. 90 f. 93. 103. 107. 117. 119 f. 133. 150. 184. 187. 190. 194. 214 f. 223. 246. 250. 261. 289. 339. 346. 447. 457.
Bruhns, C. 148.
Brun, Friederike 71.
Bruno, Giordano 25. 157.
Bunsen, Ch. K. J. v. 303.
Burckhardt, J. 99.
Burgsdorff, W. v. 48.
Burke, E. 51. 320. 328.
Buttmann, Ph. 489.

Calvin, J. 100.
Campe, J. H. 42. 44 f. 49. 257.
Camper, P. 179.
Cartesius, siehe Descartes.
Chateaubriand, F. A. de 77. 295.
Cherbury, Herbert v., s. Herbert.
Clarke, S. 398.
Cicero, M. T. 98. 462.
Comenius, A. 16.
Comte, A. 471. 474.
Condillac, E. B. 60 f. 166. 211.
Condorcet, N. C. de, 251. 267.
Custine, A. Ph. Comte de 86.
Dacheröden, Caroline von, s. Carol. von Humboldt.
Dalberg, Carl Frhr. v. 48. 51. 80. 172. 214. 217.
Dalberg, Friedr. Frhr. v. 178. 334.
Dante, 74.
Degérando, J. M. 61. 167.
Demosthenes, 73. 488.
Descartes, R. 22. 211.
Dessoir, M. 171. 212.
Diderot, D. 23. 56 f. 156. 158. 174. 311. 323. 334. 355 ff. 384.
Diede, Charlotte 80. 91 ff. 96. 106. 108. 137. 156. 170. 213. 242 f. 246. 265. 270. 272. 274. 288. 302 f. 304 f. 327. 385. 388. 390 f. 414. 424. 448. 450. 452. 487.
Dilthey, W. 11. 22. 29. 44 f. 64. 244. 247. 403. 462. 474.
Distel, Th. 384.
Dohm, Ch. K. W. v. 42.

Dohna, F. F. A. Graf v. 76.
Dominicus, J. 248.
Dorow, W. 47. 51. 91. 102. 265. 422.
Droysen, J. G. 487.
Dubos, J. B. 27. 82. 139. 160. 211. 315. 323.

Eckermann, J. P. 436.
Engel, J. J. 42. 72. 81. 108. 116 f. 126. 139. 161. 167. 173. 179. 311 ff. 315. 401.
Epikur 22. 99. 328. 423.
Eucken, R. 437. 498.
Euripides 473 f.

Farinelli, A. 72.
Fechner, Th. 144. 177. 182.
Feder, J. G. H. 116. 212. 225.
Ferguson, A. 156. 244. 398. 462.
Fernow, K. L. 71.
Fester, R. 257.
Feuerbach, L. 298.
Fichte, J. G. 53. 61 ff. 73. 77. 88 f. 121. 133. 135. 182 f. 185 ff. 190 f. 193. 203. 220. 223. 232. 239. 249. 256. 261 f. 266 f. 271. 359 f. 395. 414. 430 ff. 437 f. 444. 452 f. 478 f.
Fielitz, W. 85. 97.
Fleckeisen, A. 74. 76. 107. 482.
Forster, G. 44 ff. 49 ff. 102. 119. 128. 139. 151. 155 ff. 214. 221. 298. 317. 402. 421 f. 429. 440.
Forster, Therese, geb. Heyne 44. 86. 288. 400.
Friedländer, D. 47. 51. 91. 102. 265. 422.
Friedrich II., König von Preußen 41. 403. 462.

Galilei, G. 22.
Garve, Ch. 45 f. 87. 133. 462.
Gebhardt, B. 76. 301.
Geiger, L. 86.
Gellert, Ch. F. 171.
Gentz, F. v. 45 f. 50 ff. 77 f. 82. 87. 90. 102. 119 f. 128. 133. 214. 246. 261.
Gibbon, E. 74. 244 f.
Gobineau, J. A. Graf 29.
Görres, L. 86.
Goethe, J. W. v. 13 ff. 17. 23. 29. 42. 47 f. 53—57. 60 f. 63 ff. 70 ff. 74. 82. 86. 88. 90. 92. 96 f. 100 ff. 104. 109 f. 119. 122. 142. 144. 148. 154. 156. 159 f. 162. 167. 170. 174. 176. 180 f. 184 ff. 190. 198 bis 201. 215 ff. 230. 242. 260. 274. 276. 280. 283. 292. 295. 298 f. 311. 314 f. 317. 322. 326. 331 ff. 336. 344. 346. 348 f. 351. 353. 355 ff. 361 ff. 366. bis 369. 371. 373 ff. 379. 381. 383 f. 387 ff. 398. 411 ff. 415. 422. 427. 436. 442. 449. 459. 467. 470. 474. 480.
Goldfriedrich, J. 263.
Goldstein, J. 166. 172.
Hagedorn, F. v. 160.
Haller, A. v. 23. 148.
Hamann, J. G. 125. 127. 154 f.
Hardenberg, K. A. Fürst v. 75.
Harnack, A. 76. 499.
Harnack, O. 324.
Harris, J. 166. 312. 314 f.
Hartmann, Ed. von 99.
Haym, R. 39. 48. 50. 64 ff. 74. 85. 90. f. 94. 123. 131. 187. 230. 247. 261. 287. 295 f. 300. 310. 331. 347. 414. 433. 463.
Hegel, G. W. F. 4. 8. 22. 99. 121. 126. 177. 182. 203. 271. 414. 430. 437. 456. 477. 488.
Heinse, W. 456. 463.
Helvetius, C. A. 61.
Hemsterhuis, F. 146. 166. 284 f. 315. 323. 325. 334.
Herbart, J. F. 10. 19. 22. 426.
Herbert von Cherbury 256.
Herder, J. G. v. 12. 14 f. 23. 25. 35. 52. 64. 100. 102. 107. 111. 124 f. 142—146. 148. 152. 156. 164 bis 170. 174 ff. 179. 201. 225. 244 ff. 251 ff. 257. 261. 264. 289. 310. 313 ff. 322 f. 327. 348. 362. 369. 375. 382. 412. 415. 423. 430. 450. 459. 470. 486.
Hertzberg, Graf v. 45.

Herz, Henriette 43 f. 82. 84 f. 87. 92. 101. 111. 122. 150. 156. 213. 284. 296 f. 311. 400 f. 421. 455.
Herz, Marcus 40. 313.
Heyne, Ch. G. 12. 44. 247. 257. 463. 478.
Heyne, Therese, siehe Forster.
Hobbes, Th. 22.
Hölderlin, F. 102. 105. 111. 144. 193. 262. 274. 292. 456. 460.
Hogarth, W. 161.
Homer 48. 69. 91. 295. 368. 371. 439. 456. 459. 467. 470. 473. 476. 490.
Huch, Ricarda 177.
Hufeland, Ch. W. 107.
Humboldt, Alexand. v. 49. 67 f. 104. 106. 117. 122 f. 148. 150. 295.
Humboldt, Caroline v., geb. v. Dacheröden 44—48. 58. 65. 67 bis 69. 72. 77—79. 81—87. 89 f. 92. 96. 101 f. 104. 111. 116. 118. 142 f. 150. 153. 156. 178. 196. 198. 204. 213 f. 234. 243. 248. 253. 283—286. 288. 295. 297 f. 301 bis 304. 311. 337. 400. 420 ff. 429. 442. 444. 446—450. 455. 462.
Humboldt, Wilhelm v. (Sohn) 69. 301.
Hume, D. 135. 155 f. 244.
Hutcheson, F. 156. 211 f. 284. 398.
Jacobi, F. H. 44. 46. 49. 54. 56. 60 f. 63. 65. 77. 84. 86 ff. 91. 96 f. 106. 111. 115. 117. 119. 121 ff. 125 bis 130. 132 ff. 138. 154 ff. 159. 166 f. 186. 191. 196. 214 f. 219. 223. 245. 256. 260 ff. 280. 284. 290. 292. 296. 298. 315. 317. 331. 344. 346. 386 f. 399 bis 402. 405 ff. 411 f. 467.
Jacobi, Max 154.
Jacoby, Günther 152.
Iselin, J. J. 52. 245.
Justi, C. 161—164. 384.

Kant, I. 3 f. 6. 12. 15. 18 f. 24 ff. 30. 44 f. 49—54. 57. 61 f. 64. 68. 71. 88 f. 91. 94. 101. 107. 109. 115. 117. 118—142. 145 bis 153. 155 f. 160. 164. 169 f. 174—177. 179. 183. 185 ff. 192. 195. 198. 200. 203. 205. 213. 216—221. 223—226. 229. 239. 251. 253 f. 262. 264 f. 267. 272. 281. 283. 286 f. 289. 294 ff. 298. 303. 312. 315 bis 336. 338 ff. 343 bis 347. 354. 359. 361. 380. 385—388. 390. 395—415. 419 f. 429 f. 432. 434 f. 437. 446. 448. 452 f. 460. 480.
Kekulé, s. Stradonitz.
Kircheisen, F. L. v. 50.
Kirchmann, J. H. v. 15.
Kittel, O. 263.
Klein, E. F. 42. 45.
Kleist, H. von 111.
Körner, Ch. G. 49. 52 f. 55—58. 60. 63 f. 72. 77. 86. 94 f. 102. 104. 109. 123 f. 132. 134. 178 f. 185. 216 f. 219. 232. 241. 246 f. 259. 261. 280. 299. 311. 316. 320 ff. 324. 327. 331 f. 338. 346 f. 362. 367 f. 374. 407. 417. 438. 466 f. 470.
Kopernikus 130.
Kroll, W. 471.
Kühnemann, E. 324. 332.
Kunth, G. J. Ch. 42. 288.

Lambert, J. H. 166.
Laroche, Carl von 44. 214.
Lavater, J. C. 45. 101. 107. 125. 154 f. 167. 169—172. 175. 179. 214.
Leibniz, G. W. 20. 23 f. 26 f. 82. 100. 107. 111. 117 f. 128. 130. 139. 141 f. 144. 154. 156. 158 f. 165 f. 175. 199. 203. 211. 225. 227. 232. 235. 245. 249 f. 304. 313. 316. 328. 356 f. 428.
Leitzmann, A. 44 f. 47—51. 53. 59. 72. 74. 76. 87 f. 95 f. 107 f. 117. 134. 140. 143. 150. 184 f. 192. 214. 219. 223. 226. 228 ff. 239. 241. 251. 258. 260 f. 270. 272. 286. 288. 290 ff. 299. 312. 315 f. 321. 324.

bis 327. 331 f. 335. 337. 339 f. 343—346. 348. 354. 363. 367. 369. 373—376. 381. 390. 395. 398. 405. 407. 409. 412. 417. 422. 426. 429. 437 f. 441. 467—470. 480. 488.
Lengefeld, Charlotte v. siehe Schiller.
Lessing, G. E. 108. 161. 166. 168. 171. 257. 312. 314. 375. 456. 459.
Levin, Rahel, siehe Varnhagen.
Leyser, J. 44.
Lichtwer, M. G. 171.
Lipps, Th. 19.
Litzmann, C. C. T. 144. 460.
Locke, J. 61. 165 f.
Loder, J. Ch. 107. 180.
Lotze, H. 141. 177. 182.
Luther, M. 46.

Macchiavelli, N. 22.
Mandeville, B. de 253.
Matthias, A. 500.
Matthisson, F. v. 134. 339. 353.
Meier, Ernst v. 50.
Meier, G. F. 166. 211.
Meinecke, F. 60. 62. 469.
Meisner, H. 48.
Mendelssohn, M. 40. 42. 81 f. 107. 118. 125. 139. 156. 161. 166 f. 172 f. 212. 232. 312 f. 315 f. 327. 341.
Mengs, Raphael 3. 161. 356.
Meyer, Eduard 99. 467. 471. 474 f. 481. 499.
Mill, J. St. 30.
Minor, J. 64. 70. 194. 254. 290. 359. 457. 461. 467. 478. 481.
Mirabeau (l'aîné) 51.
Montesquieu, Charles de Sécondat 23. 244 f. 252. 264.
Moritz, K. Ph. 15. 23. 134. 142. 145. 167. 174. 212. 311. 313. 323. 334. 355 f. 413.
Motherby, Johanna 48. 68. 84. 87. 112. 288. 301.
Müller, Adam 77.

Napoleon 91.
Naumann, F. 498.
Newton, J. 22.
Nicolai, F. 17.
Nicolovius, L. 300.
Niebuhr, B. 456.
Nietzsche, F. 18. 21. 29. 73. 98. 105. 146. 300. 363. 375. 390. 419. 467. 472 ff. 478. 485.
Nohl, H. 474.
Novalis (F. v. Hardenberg) 177. 193. 200. 377.

Oesterreich, K. 323.

Paulsen, F. 2. 247. 456. 490. 500.
Pertz, G. H. 48. 76.
Pestalozzi, H. 16.
Picavet, F. 61.
Pindar 48. 55. 69. 94. 467. 473.
Platner, E. 212. 225.
Plato 3 f. 6. 49. 100. 107. 116. 154. 157. 159. 161 f. 164. 167. 177. 202. 242. 259. 265. 280. 283. 296. 317 f. 327. 335. 354. 380. 387. 445. 459. 466.
Plutarch 42. 462.
Pütter, S. 44. 247. 261.

Ranke, L. v. 266. 270. 468. 477.
Reid, Th. 127. 400.
Reil, J. Ch. 107.
Reimarus, S. H. 78. 116.
Rein, W. 2.
Reinhold, K. L. 61.
Reitzenstein, R. 98.
Rétif de la Bretonne 215.
Richardson, S. 160.
Rickert, H. 7. 325.
Riehl, A. 29.
Roethe, G. 495. 499.
Rohde, E. 472.
Roth, F. v. 46. 130. 155. 260.
Rousseau, J. J. 11 f. 16. 29. 46 f. 51. 54. 101. 156. 203. 244. 255 ff. 259. 261. 263. 283. 298. 339. 343. 366. 399. 402 f. 422. 441. 460. 462. 465. 467. 471. 474.
Ruska, J. 499.

Scipio, d. J. 98. 462.
Schelling, F. W. J. v. 14 f. 22 f. 26. 33. 63. 71—74. 77 f. 98. 121. 144 f. 164. 177. 182. 187 ff. 193 ff. 197—200. 203 f. 228.

232. 239. 262 ff. 266. 268. 271. 273 f. 278. 300. 314. 326. 336. 343 f. 348. 377. 379 bis 382. 384. 386. 388. 392. 410. 437. 443 f. 449. 456. 461. 470. 472. 478—481. 485. 490.
Schiele, F. M. 452.
Schiller, F. von 12 f. 17. 25 ff. 29. 42. 44 f. 48. 53—58. 62 ff. 66 ff. 70. 74. 85. 87 bis 90. 94—97. 100. 103 f. 107. 109. 111. 121. 124. 130. 134 f. 145. 149 f. 156. 160 f. 164. 167. 170. 175 f. 178. 184 f. 192. 213 f. 218 ff. 228 f. 239. 251. 254—260. 263. 265. 273. 284 f. 288. 290 f. 296. 310. 318. 320. 322—325. 327. 329. 332 ff. 337—349. 353. 357. 359. 362 f. 367 ff. 373—376. 379. 381 f. 386. 389 f. 395 b. 399. 402. 407 f. 412 f. 421. 428. 430 f. 436 f. 446. 456. 460 f. 470. 473 f. 477. 479. 481.
Schiller, Charlotte von 85. 104.
Schlabrendorf, Graf v. 61. 63. 86.
Schlapp, O. 333.
Schlegel, August Wilhelm von 63. 65 f. 69 f. 73. 77 f. 193 f. 310. 456. 473. 478.
Schlegel, Dorothea v. 44. 77. 292.
Schlegel, Friedrich v. 57. 63 ff. 69 f. 77 f. 133. 177. 179. 193 f. 200. 254. 256. 289 f. 310. 359 f. 369. 377. 456 f. 461. 467. 473. 478. 481.
Schleiermacher, F. D. E. 16. 35. 45. 64. 111. 121. 182. 193. 200. 292. 295. 299. 303. 421. 432. 452 f. 455. 477.
Schlesier, G. 45. 72. 84. 90. 148. 178. 287. 296. 333. 422. 430. 456. 463.
Schlözer, A. L. v. 44. 74. 244 f. 247. 251.
Schneidewin, M. 98 f.
Schopenhauer, A. 29. 98. 130. 146. 225. 228. 280. 314. 343. 348. 390. 419. 472 f. 499.
Schulze, Prediger in Gielsdorf 50.
Schweighäuser, G. 57. 61. 63. 65 ff. 72 ff. 76. 97. 188. 190. 223. 488.
Shaftesbury, A. A. C. Graf v. 11. 25 f. 100. 107. 141 f. 144 f. 155 f. 157 f. 159 f. 164. 166 ff. 174 f. 177. 245. 284. 286 f. 294. 304. 313. 334 f. 382. 392. 398. 403 f. 420. 459.
Shakespeare, W. 414.
Smith, Adam, 156. 284. 398.
Socrates 116. 156. 473 f.
Sommer, R. 130. 166. 312. 325. 332.
Sophocles 467. 481.
Spinoza, B. 22. 126. 129. 142. 166. 245. 294. 401 f.
Staël, Mad. de 61. 90.
Steffens, H. 271.
Stein, Carl Freiherr vom 48. 75 f. 91.
Stein, Charlotte von 47.
Stein, Heinrich von 26. 29. 158. 160 f. 164. 420. 423.
Steinthal, H. 392.
Stieglitz, J. 44. 46. 213. 427.
Stoa 99 f. 157. 421. 423 f. 462.
Stölzel, A. 50.
Stradonitz, R., Kekulé v. 195. 380. 458. 471. 475.
Stolberg, F. L. Graf v. 130. 296. 303.
Suard, A. 61.
Suarez, C. G. 50.
Sulzer, J. G. 25 f. 81. 139. 313. 315 f. 323. 325. 328. 341.
Suphan, B. 314. 423. 458.

Talleyrand, Fürst 86.
Tetens, J. N. 212.
Thucydides 49.
Tieck, L. 63. 71. 78.
Tomaschek, K. 337 ff. 381.
Troeltsch, E. 244. 498.
Turgot, A. R. J. 91.

Unger, F. G. 45.

Varnhagen, Karl Aug. von 43. 48. 65. 75. 77. 82. 86 ff. 92. 96. 101. 106 ff. 121. 295.

Varnhagen, Rahel von 48. 101.
Vater, J. S. 77.
Veit, Dorothea, siehe Schlegel.
Villers, Ch. de 61.
Voltaire, A. 244 f.
Voß, Gräfin von 87.
Voß, J. H. 54. 109. 362. 456.
Voß, Heinrich, d. J. 109.

Wagner, R. 29. 390. 478. 498.
Walzel, O. F. 175.
Warens, Mad. de 47.
Wegener, W. G. 49. 117. 122 f.
Wehrung, G. 452.
Weininger, O. 170. 289.
Weishuhn, F. A. 185.
Welcker, F. G. 47. 67. 74. 78. 91. 106. 195. 230. 264. 295. 380. 384. 390. 426. 454. 470. 480. 482—486. 489.
Wieland, M. 459. 467.
Wilamowitz-Möllendorff, U. Frhr. v. 467. 471 f. 474 f. 481. 500.
Winckelmann, J. J. 3. 64. 107 f. 156. 159 f. 161—165. 167 ff. 172—175. 177. 179. 244. 255. 257. 280. 289 f. 313. 323 f. 326 f. 354 ff. 375. 381. 384. 423. 433. 456. 458 f. 460 ff. 471. 474.
Windischgrätz, Fürst 401.
Wittichen, P. 50.
Wöllner, J. Ch. v. 45. 49.
Wolf, Friedr. Aug. 12. 48 f. 54 f. 60 f. 65 73. 76 f. 88. 90. 116 f. 119. 122. 187. 216. 220. 230. 246 f. 257 ff. 261 f. 274. 295. 316. 331 ff. 338. 340. 343. 347. 407. 417. 457. 459. 463. 467. 469. 479. 482. 489 f.
Wolff, Christian 124. 126. 130. 132. 138. 212. 250.
Wolzogen, Caroline von 44. 48. 50. 66. 83 f. 85. 89 ff. 93. 96 f. 104. 106. 109. 138 f. 156. 243. 264. 270. 284. 288 f. 303 ff. 337. 400. 426.
Wundt, W. 493.

Xenophon 49. 296.

Zelter, C. F. 110.
Zöllner, J. F. 45. 116.

Von dem Verfasser dieser Schrift sind außerdem erschienen:

Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. Eine erkenntnistheoretisch-psycholog. Untersuchung. Berlin, 1905. Gr. 8°. XI, 147 Seiten.

Jean Jaques Rousseau Kulturideale. Eine Zusammenstellung aus seinen Werken mit Einführung. Jena, 1908. 8°. 334 S.

Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 9.

Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft.

Eine
erkenntnistheoretisch-psychologische Untersuchung
von
Dr. Eduard Spranger.

Gr. 8°. XI, 147 Seiten. Mk. 3.—.

„Die Arbeit, die sich mit der neuesten Literatur auseinandersetzt, steht auf der Höhe moderner Psychologie und Werttheorie. Mit Begeisterung wird Wundt's These übernommen, daß die historischen Gesetze psychologischer Natur sind, daß hier die Wurzeln aller Interpretationsversuche der Vergangenheit liegen. Neben die psychologische und die genetische Belehrung tritt die Gewinnung von Grundlagen des Normativen, eine wertende Geschichtsauffassung, auf deren klare Umgrenzung viel Mühe verwandt ist. Über künstlerische Einfühlung bei der Interpretation wird Kritisches angemerkt und wiederholt eine Auseinandersetzung mit der anregenden letzten Geschichtsphilosophie, der von G. Simmel, versucht." [Zeitschrift f. Kirchengeschichte.]

„Die Arbeit bedeutet eine Bereicherung der Literatur. Niemand, der sich mit den prinzipiellen Fragen der Geschichte ernster beschäftigt, wird sie entbehren können. Die ausgedehnte und gründliche Literaturkenntnis, der Scharfsinn und das psychologische Feingefühl des Verf.'s, sowie die durchgängige Fundierung auf das Empirische geben der Arbeit diesen Wert."
[K. Österreich im Journal für Psychologie und Neurologie.]

„Das Erstlingswerk eines begabten jungen Philosophen, der sich vorzüglich an Paulsen angeschlossen, übrigens auch tüchtige geschichtliche und staatswissenschaftliche Studien getrieben hat . . . Mit feinem Verständnis weist der Verf. auch auf das künstlerische Moment der Einfühlung, auf die Bedeutung der Phantasie für die historische Arbeit hin. — Es sei nur noch bemerkt, daß das Büchlein ebenso von Geist und Bildung wie von schriftstellerischer Gewandtheit zeugt. —"
[Prof. Hintze in Schmollers Jahrbuch.]

„Was man heute unter Behandlung der Geschichte versteht, das ist in S.'s Buch unvergleichlich gut dargestellt. Ich wollte, ich vermöchte unsere jungen Kriminalisten zu bewegen, dieses allerdings nicht bequem zu studierende Werk zu lesen, sie würden reichen Gewinn gerade für unsere Arbeit finden."
[Prof. H. Groß i. Archiv f. Krim.-Anthropologie.]

„Die vorliegende Schrift . . . zeugt von einer seltenen Reife des Urteils und einer ziemlich umfassenden Belesenheit namentlich auf dem viel angebauten Felde der Geschichtsphilosophie; auch gereicht ihr eine recht geschmackvolle Darstellungsweise nicht zum Nachteile . . . Wer das moderne historische Bewußtsein in seine Weltanschauung aufnehmen will, muß es ganz in dem Umfange anerkennen, wie es sich nach den gültigen Ergebnissen der besten positiven Forscher gestaltet hat und darf nicht gleichzeitig das Rational-Über(oder Un)historische wollen: Das ist ungefähr der Leitgedanke der Untersuchung. Wo sie sich mit andersgerichteten Ausführungen von Lamprecht, Wundt oder Sigwart, von Rickert oder Münsterberg abzugeben hatte, berührt sie wohltuend durch die vornehme Art der Polemik. . . . Jedenfalls wird sich aus seiner gewandten Feder noch mancher gediegener Beitrag erwarten lassen."
[Ht in der Wissensch. Beilage der Leipziger Zeitung.]

J. G. Fichte.

Dreizehn Vorlesungen

gehalten an der Universität Halle

von

Dr. F. Medicus,

Privatdoz. a. d. Univ. Halle.

Gr. 8°, 269 Seiten. Mk. 3.—, geb. Mk. 3.80.

„Die Paul Hensel zugeeigneten Vorlesungen von Medicus darf man nicht einfach als einen überaus wertvollen Beitrag zur Fichteliteratur registrieren. Sie sind auch das, aber außerdem noch mehr. Im Gegensatz zu fast allen sonstigen Monographien über Fichte gehen sie nicht darauf aus, Fichte als Glied einer großen philosophischen Entwicklungsreihe, als Moment eines über ihn hinwegrollenden unpersönlichen Denkprozesses — nach Hegelschem Verfahren — zu begreifen. Sie wollen uns vielmehr Fichtes Denken als ein aus philosophiegeschichtlichen Zusammenhängen loslösbares, ursprüngliches, einsames Grübeln verstehen lehren. Einem Schelling und Hegel gegenüber wäre eine solche Betrachtungsart verfehlt; sie gegenüber Fichtes gewaltiger, urwüchsiger, historisch viel weniger belasteter Spekulation versucht zu haben, macht die berechtigte Eigenart und die Schönheit des Buches von M. aus.

Es kann danach nicht wundernehmen, daß uns hier Fichtes Lehre als ein absolut einheitliches, in keinerlei „Phasen" zerteilbares Ganzes dargeboten wird. Es kommt ja M. hauptsächlich auf die methaphysische Grundstimmung an, und diese weiß er in der Tat mit großer Meisterschaft als in all den verschiedenen spekulativen Umhüllungen, in denen sie in den einzelnen Perioden auftritt, Identisches nachzuweisen. Jedem — ich nehme an, auch den gelehrtesten Fichtekennern — muß es Genuß und Überraschung gewähren, wie M. zuweilen plötzlich in die schwierigsten Partien der späteren Schriften durch eine frappierende Konfrontierung mit der allerersten Fassung der Wissenschaftslehre (von 1794) Licht bringt. Und wie hat er es verstanden, vieles aus diesem so schwer zu bewältigenden ersten Entwurf der Wissenschaftslehre durch schlichtes Hervorheben des Wesentlichen durchdringbar und erlebbar zu machen! Daß man, wie mit Recht in dem Buche gesagt wird, von Fichtes Philosophie nicht bloß „historisch wissen" kann, daran erinnert uns auf Schritt und Tritt gerade die Darstellung von M. selbst, dem die Wissenschaftslehre zur lebendigen Wahrheit geworden ist."

[Deutsche Literaturzeitung.]

„Welch ein frisches und dabei eindringendes Werk stellt sich in M.'s Vorlesungen zur Verfügung! Verständnis für die Wissenschaftslehre soll vermittelt werden. So ist denn dieses für Fichte charakteristische Werk in seinen verschiedenen Konzeptionen Brennpunkt aller Darlegungen. Aber in sehr geschickter Weise wird auch in die anderen Schriften hineingeleuchtet und über all den Lehren die Person des Urhebers klar und markig hingezeichnet. Mit dem Besuch Fichtes bei Kant hebt die biograph. Darlegung an, mit der Hindeutung auf die ‚überpersönliche Liebe des Ewigen', die sich im letzten Schaffen und Sorgen Fichtes offenbart, schließt sie. Dazwischen steigt der Willens- und Gedankenreichtum des Philosophen vor unseren Augen empor . . . So ist von M'.s Buch zu sagen, was er selbst für eine Reihe von Schriften Fichtes angibt: man lese selber nach, zumal so Schönes und Bildendes hier leicht und billig zu haben ist."

[Wissensch. Beilage d. Leipz. Zeitung.]

Die großen Erzieher. Ihre Persönlichkeit und ihre Systeme.

Herausgegeben von Prof. Dr. **Rud. Lehmann** (Posen). — In einzelnen Bänden von je 12—15 Bogen Umfang zum Preise von je etwa Mk. 2.40 bis Mk. 3.—.

Band I: **Jean Paul, Der Verfasser der Levana** von Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. **Wilh. Münch.** Gr. 8°. VIII, 237 Seiten. Mk. 3.—, in feinem Leinwandband Mk. 3.60.

Als nächste Bände werden im Laufe des kommenden Winters erscheinen:

Band II: **Johann Heinrich Pestalozzi** von Prof. Dr. **Alfred Heubaum.**

Band III: **Aristoteles** von Hofrat Prof. Dr. **O. Willmann.**

An weiteren Bänden sind zunächst in Aussicht genommen und haben zumeist schon ihre Bearbeiter gefunden:

Sokrates. — **Plato:** Prof. Paul Natorp, Marburg. — **Erasmus von Rotterdam.** — **Melanchthon.** — **Amos Comenius:** Prof. Dr. Karl Wotke, Wien. — **August Herm. Francke:** Direktor Dr. Alfred Rausch, Halle. — **Herder:** Prof. Dr. Rudolf Lehmann, Posen. — **J. J. Rousseau.** — **Fichte:** Dr. Albert Görland, Hamburg. — **Wilhelm von Humboldt.** — **Herbart:** Geh. Rat Prof. Dr. Wilh. Windelband, Heidelberg. — **Schleiermacher:** Prof. Dr. Theobald Ziegler, Straßburg. — **Fröbel:** Privatdozent Dr. Hermann Leser, Erlangen. — **Herbart Spencer:** Oberlehrer Dr. Sam. Saenger, Berlin.

Eine Erweiterung dieses Kreises bleibt vorbehalten.

Aus bisher erfolgten Besprechungen:

„Ohne Zweifel darf man Rud. Lehmann's Unternehmen, in einer Reihe von Schriften aus der Feder hervorragender Pädagogen uns ein Bild von dem Wesen und der Arbeit der großen Erzieher zu geben, höchst zeitgemäß nennen. Und dies Unternehmen wird durch Münchs Schrift über Jean Paul aufs glücklichste inauguriert. Den pädagogischen Gedanken Jean Pauls wendet ja die Gegenwart erfreulicherweise erneutes Interesse zu . . . Nach einer ebenso sorgfältigen wie feinsinnigen Abwägung des Verhältnisses, in welches J. P. zu den zeitgenössischen pädagogischen

Wortführern getreten, geht der Verfasser im IV. Kap. daran, mittels Zusammenfassung der psychologischen, religionsphilosophischen und pädagogischen Grundanschauungen, die sich in J. P. entwickelt hatten, und durch Mitteilung aller seiner erzieherischen Gedanken, die der Gegenwart aktuelles Interesse bieten, den Wert der Levana für diese allseitig und einwandfrei zu bestimmen. Die Darlegung und Würdigung der Pädagogik Jean Pauls hat in München ihren Meister gefunden; sein Buch ist eine höchst wertvolle Bereicherung der Jean Paul-Literatur."

(Geh.-Rat Dr. Ivan von Müller i. d. Deutschen Lit.-Ztg.)

„Mit der Klarheit und dem wissenschaftlichen Ernst, die dem Verf. eigen sind, entwickelt er das Hervorgehen der Levana aus dem äußeren und inneren Leben ihres Verfassers und entwirft dabei ein hochinterressantes Bild seiner Entwicklung. Die Bedeutung der Persönlichkeit tritt uns deutlich entgegen, wir lernen seine Eigenart, seine Stellung inmitten der pädagogischen Denker seiner Zeit kennen. Der Gedankengehalt der Levana wird eingehend und durchsichtig vorgeführt, ihr Wert trefflich erörtert. Besonders beachtenswert erscheint auch, was der Verf. über das Verhältnis der pädagogischen Anschauungen Jean Pauls zur Gegenwart sagt, zumal da sie ihr im allgemeinen ziemlich fremd, ja abweisend gegenüber zu stehen scheinen. Der Wunsch nach einer Darlegung der Entwicklung von Jean Pauls pädag. Anschauungen, den *A. Heubaum* im vorigen Jahrgange der P. J. ausgesprochen hat, ist durch Münchs Werk über Erwarten erfüllt worden."

(Prof. M. Wehrmann i. d. Päd. Jahresschau.)

„Mit Münchs Buch ist das große Lehmannsche Sammelwerk erfreulich und verheißungsvoll eingeleitet worden. Man kann dem Unternehmen nichts besseres wünschen, als daß dieser erste Band gleich würdige Nachfolger finden möge."

(Monatschrift f. höhere Schulen.)

„Mit zu dem Besten, was über Jean Paul geschrieben worden ist, gehört das Buch von Münch, mit dem die neue Sammlung „Die großen Erzieher, ihre Persönlichkeit und ihre Systeme" verheißungsvoll eröffnet wird. Mas Buch erfüllt in vollem Maße, was das Programm verspricht."

(Lit. Handweiser 1908, 21.)

Berlin, Herbst 1908.

LG
H9196
.Ysp

670299

Humboldt, Wilhelm von
Spranger, Eduard
Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee.

DATE | NAME OF BORROWER

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 25 05 14 009 1